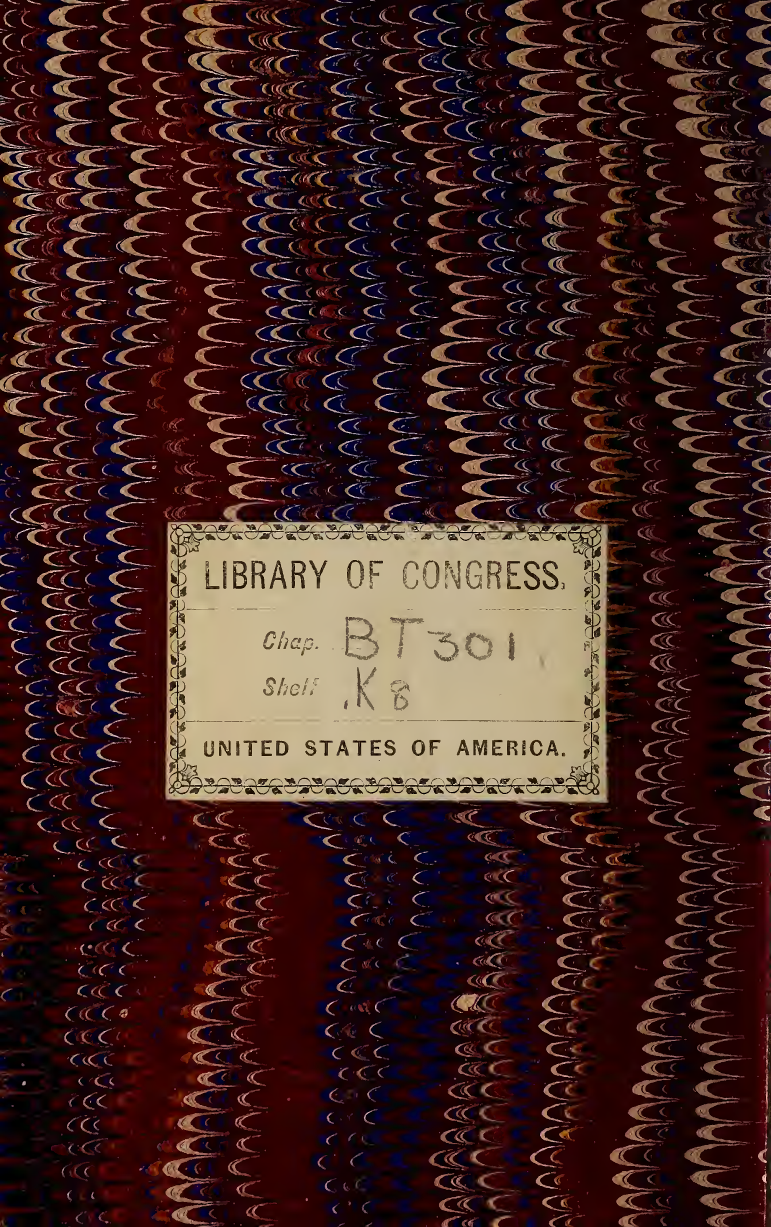
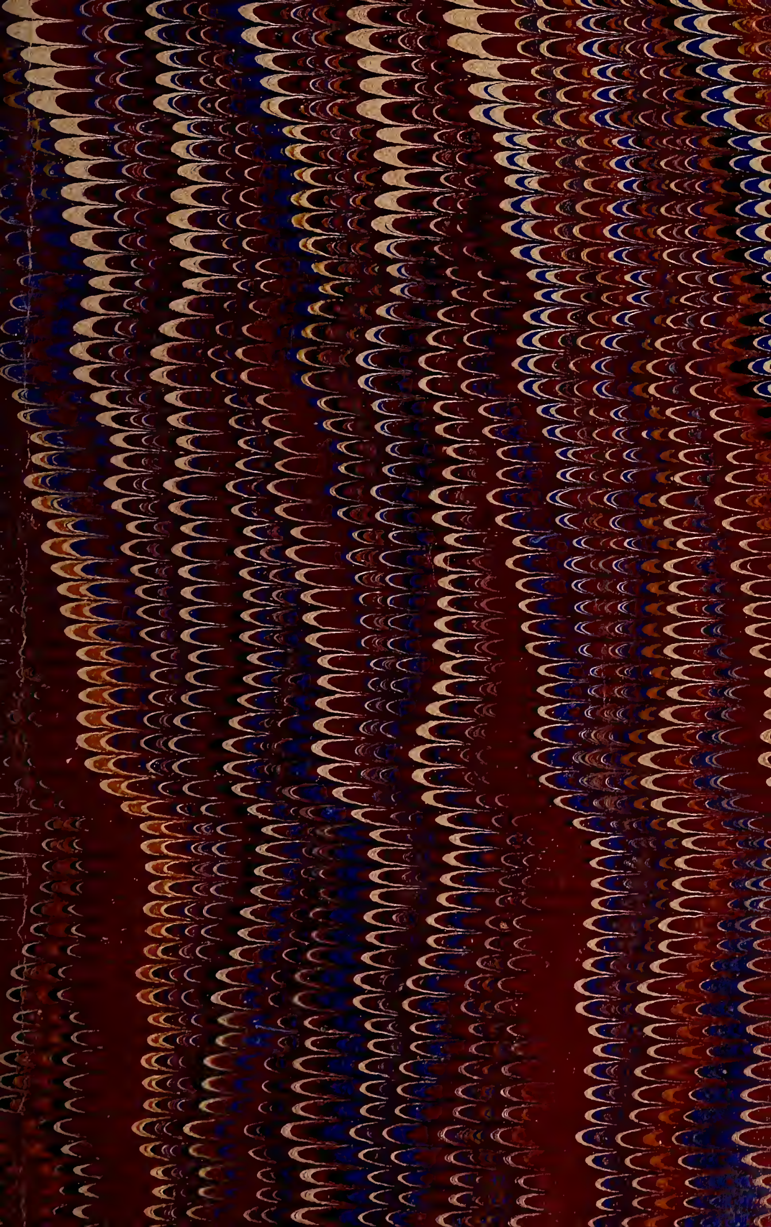



LIBRARY OF CONGRESS.
Chap. BT301
Shelf .K8
UNITED STATES OF AMERICA.



BIBLIOTHÈQUE CHRÉTIENNE

DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE SAPIA, RUE DU DOYENNÉ, 12.

LA VIE

DE

JÉSUS-CHRIST

AU POINT DE VUE DE LA SCIENCE

Johannes
PAR JEAN KUHN,

DOCTEUR DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE TUBINGUE;

TRADUIT DE L'ALLEMAND, PAR FR. NETTEMENT.

POUR FAIRE SUITE

A LA RAISON DU CHRISTIANISME.



PARIS

CHEZ DUFOUR ET Cº, ÉDITEURS,

12, RUE DES SAINTS-PÈRES.

VATON, LIBRAIRE, 46, rue du Bac. | SAPIA, LIBRAIRE, 12, rue du Doyenné.

1842

DU SYSTÈME DE STRAUSS.

A l'occasion de la *Vie de Jésus-Christ* de M. Kuhn, il nous paraît utile de faire connaître le docteur Strauss et son système.

Le docteur Strauss a occupé un moment les esprits. Les autorités d'une petite contrée voisine de la nôtre accueillirent ce professeur allemand ; toute une population se souleva contre lui et contre la force qui l'imposait. Quelle est donc la doctrine de ce nouveau docteur ? Que vient-il enseigner après tant d'autres ? N'est-ce pas là ce qu'on se demande de toutes parts ? Pourquoi l'accueil de ceux-ci, pourquoi le soulèvement de ceux-là ? L'exposé du système répondra aujourd'hui à toutes ces questions ; il nous sera facile ensuite de faire voir comme le simple bon sens suffit pour le renverser.

Enfant du protestantisme, on peut dire qu'il tue son père déjà près d'expirer. Si le docteur Strauss eût voulu montrer à quelles conséquences absurdes peut conduire le principe fondamental de la réforme, assurément il eût atteint son but. On sait qu'elle repousse toute autorité, qu'elle livre les saintes Ecritures à toutes les interprétations de l'esprit humain. Recueillant les opinions de ses devanciers et de ses contemporains, le docteur Strauss nous présente l'Evangile dans ses faits miraculeux, comme un ensemble de *mythes* ; Jésus-Christ comme un être de raison et sans aucune réa-

lité ; sa doctrine comme la sagesse de tous les siècles dans leur développement *humanitaire*.

La réforme ne peut le répudier ; car il ne fait que coordonner les doctrines de toutes les écoles protestantes. Ce sont autant de membres épars qui, rapprochés, comme le fait l'optique, présentent un personnage. Celui que nous offre aujourd'hui l'enseignement de ces diverses écoles, n'est plus qu'un Christ *mythique* ou de pure imagination. Dans un opuscule fort ingénieux, dont le but est de montrer le ridicule du système de Dupuis, l'auteur suppose qu'il vient à la pensée de quelqu'un de voir dans Napoléon et ses douze maréchaux, Apollon et les douze signes du zodiaque ; et se demande si, dans quelques cents ans, il ne pourrait pas se faire que le grand capitaine ne fût plus qu'un simple *mythe* ? C'est par une plaisanterie de ce genre qu'il faudrait répondre au docteur allemand. Il semble se lever aujourd'hui pour donner la sépulture au protestantisme ; car celui-ci n'existe plus si Jésus-Christ n'a jamais existé, ou du moins il faut qu'il apparaisse sous une autre forme, et que, dans un nouveau symbole, il supprime Jésus-Christ.

Nous verrons jusqu'où va la licence de l'interprétation arbitraire. Elle aboutit au renversement de toute certitude historique. Libre à nous maintenant de faire d'Alexandre, de César, de Socrate, de nos révolutions elles mêmes autant de mythes susceptibles de diverses interprétations. Nul ouvrage n'est plus propre que celui du professeur Strauss à faire bénir la Providence d'avoir placé l'autorité de l'Eglise comme un frein à la fureur des systèmes, comme un point

d'appui donné à l'esprit humain pour le soutenir contre ses propres faiblesses et l'empêcher de se perdre dans le scepticisme ou le désespoir.

Commençons par donner une idée exacte du mythe, et voyons s'il est possible de résumer sous cette forme les faits évangéliques. Le *mythe* nous apparaît comme la figure d'une époque fabuleuse, où l'imagination supplée à l'absence d'une tradition certaine. Il présente tantôt un fait, tantôt une idée de l'ancien monde, quelquefois même l'un et l'autre réunis sous la forme de récits poétiques, qui varient à l'infini suivant les pays et les peuples. Car les mythes sont enfants de l'imagination, toujours plus ou moins merveilleuse, et finissent quand les temps héroïques et fabuleux font place à une époque de civilisation.

Le symbole n'est pas le mythe. Tous deux, il est vrai, sont appelés à rendre une idée sensible, par le moyen d'un intermédiaire qui la fasse mieux saisir que ne le ferait la forme abstraite. Mais le symbole emploie un signe matériel; le mythe, une tradition orale, un récit. C'est toujours une forme historique qu'il revêt, poétique, merveilleuse, d'autant plus détaillée et embellie, que le mythe a traversé une plus longue suite de siècles.

Quiconque étudie avec soin sa nature, est amené à conclure qu'on ne peut comprendre en aucune manière les faits évangéliques ; car ceux-ci manquent d'un caractère essentiel et sans lequel il n'y a pas de mythe possible, c'est-à-dire leur création dans une époque fabuleuse et dépourvue de toute tradition certaine. Les contemporains de Jésus-Christ nous présentent, au contraire, le spectacle d'une na-

tion civilisée, qui diffère peu, dans ses usages, des Romains dont elle a subi le joug; possédant une littérature faite, une philosophie florissante, une histoire écrite. Ses livres saints contiennent des annales rédigées en grande partie par des hommes témoins des faits qu'ils racontent, ou extraites d'ouvrages plus anciens. Chaque jour ils consignent les événements contemporains dans des mémoires particuliers plus ou moins considérables, comme le prouvent de nombreux témoignages. Rien ici ne comporte le mythe et ne fait supposer des esprits crédules, prompts à prendre la fiction pour la réalité.

Comment donc le docteur Strauss peut-il appliquer le système mythique à l'histoire de Jésus-Christ? Le point de départ de tous ceux qui veulent arriver là, c'est la négation de l'authenticité des livres évangéliques. Tel est aussi celui du professeur allemand.

Il reconnaît lui-même que si les évangiles ont été rédigés par les hommes dont ils portent le nom, l'hypothèse qu'ils renferment des mythes tombe d'elle-même.

« Il n'est pas probable, dit-il, que les apôtres ou leurs disciples immédiats, dont rien ne fait suspecter la bonne foi, appelés à écrire la vie de leur maître, aient reproduit les principaux événements de cette vie dénaturés par l'erreur ou la fiction, et non tels qu'ils les ont vus ou les tiennent de témoins oculaires. »

Voilà le système mythique placé sur un terrain ruineux. Pour l'établir, Strauss est obligé de nier l'authenticité des évangiles, c'est-à-dire qu'il lui faut renverser toute certitude historique. Car, dites-moi, si les évangiles n'appartiennent

pas aux écrivains dont ils portent le nom, de quel ouvrage de l'antiquité pouvons-nous nous flatter de connaître certainement l'auteur ?

Après avoir nié ce qui l'embarrasse, Strauss essaie d'expliquer comment il suppose que les évangiles se sont formés. On comprend facilement qu'un semblable esprit a dû se jeter dans le système mythique. C'est probablement chez lui monomanie. Il ne sait procéder que par hypothèse et conjecture ; c'est toujours l'imagination qu'il vient mettre à la place de la vérité.

Suivant lui, les apôtres ne pensent pas plus à écrire la vie de leur maître que Jésus n'y songea lui-même. Dispersés de bonne heure dans la vaste étendue de l'empire romain, appelés par leurs fonctions à se séparer les uns des autres, ils terminent leur carrière avant la fin du second siècle. Cependant le souvenir des actions qui ont signalé l'existence terrestre du Christ ne s'est pas éteint avec eux. De leur vivant, ils ont fait du récit de ces grands événements l'objet de leurs prédications et de leurs entretiens familiers avec les disciples chéris ; ceux-ci ont *répété* à leur tour ce qu'ils savaient d'une si belle histoire. Mais si les apôtres l'ont transmise telle qu'elle s'est passée sous leurs yeux, exempte d'erreurs ou d'exagération, il ne s'ensuit pas qu'elle se soit conservée aussi pure chez les successeurs.

Après avoir passé de bouche en bouche, cette histoire a dû se charger d'éléments étrangers, perdre de sa pureté primitive, sans qu'il soit possible de l'y ramener. Ces différents écrits ne composaient pas dans le principe un tout bien coordonné. Ils ont pris peu à peu la forme régulière

que nous leur voyons. A mesure qu'on leur a accordé plus de créance, on leur a attribué plus d'antiquité. On leur a donné pour auteur l'apôtre ou le disciple qui en avait fourni les premiers matériaux, ou qui passait à tort ou à raison pour avoir rédigé des écrits analogues, mais qu'on ne possède plus. C'est par cette hypothèse sur la formation de l'histoire évangélique que Strauss trouve moyen d'insinuer que le mythe a pu s'y glisser.

Il établit ensuite quelques principes non moins arbitraires, qui, selon lui, servent à relever l'événement mythique; et, d'assertions en assertions, il arrive à son but, celui de montrer Jésus-Christ lui-même comme un personnage fictif. D'abord il semble lui attribuer une sorte d'existence. Mais ne voyant pas la nécessité de lui conserver cette existence qu'il veut bien lui prêter, il vous dit fort ingénuement que tout ce qu'il raconte du Christ doit s'entendre de l'humanité. Toutefois il importe de le suivre dans sa marche audacieuse : rien de plus instructif qu'une telle hardiesse; on reconnaît tout l'empire de l'imagination. Chacun est porté à se dire : Et moi, ne pourrais-je pas aussi faire mon roman? Strauss nous servira mieux contre lui-même que tous les raisonnements. Il groupe les écrits évangéliques sous les trois chefs suivants : « Histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus-Christ, histoire de sa vie, histoire de ses derniers instants. » Il vous dira que la naissance n'est que la réunion de mythes philosophiques, ou plutôt dogmatiques, créés dans le but d'appuyer certaines opinions préexistantes à l'égard du Messie, et de former un arrangement de circonstances qui réalisât ce qu'on attendait

de lui. On savait qu'il devait sortir de David : une fois qu'on se fut persuadé que Jésus était l'envoyé céleste, ne fallait-il pas chercher à le faire descendre de ce roi vénéré et de lui fabriquer des généalogies qui, après tout, ne cadrent pas très-bien entre elles. Un oracle d'Isaïe, mal compris, ayant répandu l'opinion que le Messie naîtrait d'une vierge, on imagina donc la conception miraculeuse de Jésus-Christ. Sa vie publique s'ouvre par le récit de son baptême, fait historique, mais devenu mythique, grâce à l'imagination, qui sut l'embellir de tout ce qu'elle put concevoir de plus merveilleux. Il fallait en effet relever le héros au moment où il s'humiliait. La tentation est un mythe de ce genre, dont les principaux traits sont empruntés à l'ancien Testament. Après cela, Jésus commença son ministère public. Il débute par le choix de ses apôtres.

Le mythe, selon Strauss, n'est pas resté inactif. Le nombre 12 est de son invention ; il rappelle les douze tribus d'Israël. Ne fallait-il pas douze bergers pour les douze classes de brebis perdues? Qui ne reconnaîtrait les caractères du mythe dans les miracles de Jésus-Christ? Or, on attendait du Messie la manifestation d'un pouvoir merveilleux. Les saints de l'ancien Testament avaient opéré des prodiges. Jésus ne pouvait pas rester au-dessous de Moïse, d'Elie, d'Elisée. Alors, procédant du simple au composé, on a imaginé des guérisons par le toucher ou par la simple parole ; des guérisons involontaires, des guérisons à distance, des résurrections de morts, des tempêtes calmées, des pains multipliés, de l'eau changée en vin ; enfin, la grande scène de la transfiguration est évidemment un mythe dog-

matique tiré de l'Exode, et fondé sur les rapports que l'on établissait entre le Christ et ses prédécesseurs.

Tout est également mythique dans les derniers instants de Jésus. Il n'a rien prédit de ses souffrances et de sa mort. Tout cela a été imaginé pour effacer le scandale de la croix, en présentant d'avance cette fin tragique comme décrétée dans le conseil de Dieu. Les paroles prononcées sur le Calvaire sont tirées de divers passages de l'ancien Testament; le crucifiement des deux brigands est introduit pour accomplir l'oracle d'Isaïe, le reste est emprunté au psaume XXI. On a fait des légendes plus ou moins spécieuses de toutes ces idées d'emprunt. Strauss signale quatre grands mythes à la mort de Jésus-Christ. Le bouleversement de la nature a son parallèle dans toutes les mythologies. Le coup de lance fut inventé dans un but d'apologie, lors des premières disputes sur la réalité de la mort du Sauveur. Les gardes placés autour du tombeau sont là pour mieux faire croire à la résurrection qui présente elle-même tous les caractères du mythe.

Tout pleins de leur maître, les apôtres se sont imaginés le voir; plus tard, encore dans un but apologétique, on donna du corps à ces idées. On supposa que Jésus-Christ conversait avec eux, mangeait avec eux. L'Ascension est le dernier mythe de cette histoire, celui qui couronna tous les autres; mythe philosophique, calqué pour les détails sur des récits semblables tirés de l'ancien Testament et de quelques auteurs profanes.

Ainsi donc, suivant Strauss, si l'on veut retrouver l'histoire du Christ dans sa pureté primitive, il faut le débar-

rasser de tout l'entourage mythique. Alors on reconnaîtra que le Christ véritable était un juif pieux, éclairé, disciple de saint Jean-Baptiste. Mais ce disciple de Jean se met un jour dans la tête qu'il pourrait bien être le Messie. Il se sépare du précurseur et se choisit des disciples : ses réprimandes blessent les pharisiens, qui se débarrassent de lui en le faisant mourir comme un perturbateur. Sa doctrine était très-bonne. Toutefois nous sommes loin de l'avoir telle qu'il l'a prêchée ; elle est destinée d'ailleurs à recevoir bien d'autres développements, mais enfin ce Christ, tel que nous le fait l'habile docteur, en le dégageant de toute enveloppe mystique, doit-il nous rester ? Non. Pourquoi donc s'arrêter en si beau chemin ? Cette histoire dont l'ensemble ne se compose que de mythes ne serait pas elle-même un grand mythe philosophique dont le fond est l'idée de l'humanité? Et voilà où l'auteur voulait nous amener par degrés. Il ne s'en cache plus : écoutez la conséquence qu'il tire lui-même de cette série d'hypothèses. « Tout ce que les auteurs sacrés racontent du Christ doit s'entendre de l'humanité. Ce Dieu, devenu homme, annoncé par les évangiles, c'est l'humanité. Car elle est l'union du principe divin et du principe humain. Cet enfant de la mère visible et du père invisible, c'est l'humanité qui est l'être doué d'un pouvoir miraculeux ; car dans le développement de son histoire on voit l'esprit prendre de plus en plus l'ascendant sur la matière. C'est l'humanité qui est la créature sans péché et sans tache. Elle est à l'abri de tout reproche. La faute est à l'individu : elle disparait quand on envisage l'histoire de l'espèce tout entière. C'est elle qui

meurt, ressuscite, monte au ciel, elle se dépouille par la mort de son enveloppe grossière ; elle atteint à une vie spirituelle, plus noble, plus digne d'elle ; se dégageant enfin des entraves qui l'attachent à la terre, elle s'unit à l'esprit infini qui règne dans les cieux. »

C'est ainsi que Strauss, à la faveur d'un système qu'il n'a tant élargi que pour arriver à ce résultat, croit avoir démontré que le Christ des évangiles n'est autre chose que le Christ idéal que conçoit Hégel, et que l'Eglise se trompe quand elle prétend que la Bible renferme la vie d'un Christ historique ; elle prend pour une histoire véritable l'enveloppe d'un grand mythe dont il ne fallait garder que la profonde pensée. Voilà tout le système du docteur Strauss. Nous comprenons maintenant ce soulèvement de toute une population qui s'est vue outragée dans sa foi comme dans sa raison, et qui n'est pas ici plus intolérante quand elle repousse, que l'autorité quand elle impose un tel docteur et une semblable doctrine.

Les deux énormes volumes qui développent le système sont la plus haute expression de ce christianisme *humanitaire* si fort en vogue de nos jours. Qu'on juge dès-lors de la force de ses preuves par le fidèle exposé que nous en avons fait. On regrette de voir le génie du grand poète de l'époque s'égarer dans de pareilles chimères et leur sacrifier la vérité qui lui donna la gloire. On conçoit après tout, qu'un poète se laisse prendre à un système tout d'imagination. Je voudrais toutefois à celui-ci plus de poésie ; il ne m'offre au fond qu'une froide abstraction.

Mais tout lecteur impartial et d'un esprit solide vous

dira : Que fait ici l'imagination? Que prouve une théorie qui ne procède que par des hypothèses? Il se rit de toutes ces rêveries et s'en amuse comme d'un roman. Ce qu'il demande dans une matière aussi grave, ce sont des faits. Eh bien, qu'on étudie les faits qui servent de base au Christianisme réel, et qui renversent le Christianisme imaginaire, et l'on verra si l'insertion du mythe dans nos saints évangiles a jamais été possible à aucune époque.

Strauss ignore-t-il que, vers la fin du second siècle, l'Eglise qui comptait à peine 150 ans d'existence possédait les quatre évangiles sous la forme que nous leur connaissons ; que saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie nous apprennent qu'en Afrique, en Asie, en Syrie, à Rome, dans les Gaules, partout où le nom de Jésus-Christ était adoré, on n'élevait aucun doute sur l'origine apostolique de ces ouvrages ; qu'ils les nomment, les reconnaissent comme rédigés par les apôtres ou leurs disciples immédiats ; qu'ils les citent à plusieurs reprises et que leurs citations correspondent parfaitement aux livres que nous possédons sous les mêmes titres : témoignages bien précieux puisqu'ils nous montrent ces livres, déjà très-anciens et respectés comme ouvrages apostoliques, à l'époque où Strauss prétend qu'ils ont été supposés.

Quoi de plus remarquable de voir les premiers hérétiques et les philosophes de l'époque, les plus opposés au Christianisme, s'accorder avec les apologistes des premiers temps pour établir l'authenticité des Evangiles !

Les Valentiniens, ces sectaires voisins des apôtres, mettaient à côté de la loi et des prophètes les quatre évangiles

dont ils reconnaissaient l'origine apostolique. Seulement, pour des raisons de doctrine, ils préféraient celui de saint Jean, mais ils respectaient et admettaient les autres.

Théodore d'Antioche cite de nombreux passages des évangiles, et indique les noms des auteurs : saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean.

Tatien, hérétique fameux, les regarde aussi comme une œuvre apostolique. Il en avait fait une concordance qui existait encore au quatrième siècle, et dont Théodoret avait vu de son temps plus de deux cents exemplaires.

Le témoignage de Celse est plus précis encore. Cet implacable ennemi des chrétiens n'élève pas le plus léger doute sur l'origine apostolique des Evangiles. Il les appelle de ce nom. Il dit positivement qu'ils ont été rédigés par les disciples du Christ. Il fait allusion à tous les quatre. Toutes ses attaques se bornent à relever quelques contradictions. S'il y avait eu le moindre doute sur leur authenticité, il eût été facile par là de confondre les chrétiens.

Saint Justin martyr cite textuellement saint Matthieu et saint Luc. Il fait allusion à saint Jean et à saint Marc d'une manière si claire qu'il est impossible de ne pas les reconnaître. Il parle des Evangiles comme de mémoires rédigés par les apôtres et par leurs disciples. Remarquez qu'il les cite aux premiers empereurs persécuteurs des chrétiens. Ils étaient donc déjà bien connus ; et quelle aurait été l'autorité de ces livres s'ils n'avaient point passé pour l'ouvrage des premiers fondateurs de la doctrine nouvelle dont on touchait le berceau et l'origine ! Mais nous arrivons encore plus près de cette origine.

Papias et saint Polycarpe, tous deux vivant au premier siècle, tous deux amis de saint Jean, et appelés par lui à la dignité d'évêques, reconnaissent l'authenticité et par conséquent l'origine apostolique de l'Evangile qui porte le nom de cet apôtre. Mais ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est ce verset 24 du chapitre XXI, « c'est le même disciple qui atteste ces choses, et nous savons que son témoignage est fidèle. »

Quels sont donc ces hommes qui ont voulu sanctionner l'authenticité et la crédibilité de ces livres, et qui dès les premiers temps étaient assez connus pour n'avoir pas besoin de se nommer? Ils ne pouvaient être que des pasteurs successeurs ou collègues de saint Jean, ou même ces disciples du Seigneur que Papias retrouva dans l'Asie-Mineure, et qui, selon la tradition, engagèrent le saint vieillard à écrire la vie de Jésus-Christ.

Mais que dirons-nous du témoignage que saint Jean lui-même rend à saint Marc? Voici ses paroles que Papias nous a conservées :

« Marc, interprète de saint Pierre, écrivit avec soin toutes les choses dont il se souvenait. Il n'avait ni entendu, ni suivi le Seigneur; mais il avait accompagné saint Pierre dans le cours de ses prédications. Il s'appliqua surtout à ne rien omettre de ce qu'il avait appris, et son unique soin fut de n'y rien changer. »

Comme les anneaux de la chaîne se fortifient, en s'appuyant les uns sur les autres, et comme nous sommes amenés de proche en proche à partir du milieu de ce second siècle où Strauss place la supposition des évangiles, non-

seulement aux temps apostoliques, mais aux apôtres mêmes! Que nous fait la simple assertion du professeur allemand qui vient, dix-huit siècles après, sans autre autorité contre cette série de témoins que les rêves de son imagination et les hypothèses d'un vain système?

Mais qu'il se donne la peine d'analyser nos Evangiles, de les comparer dans leur ensemble, et qu'il nous dise s'il est possible d'y méconnaître l'œuvre d'hommes qui vécurent avec Jésus-Christ.

Ce n'est pas une histoire philosophique qu'ils placent sous nos yeux. Simples narrateurs des faits dont ils furent frappés, jamais ils n'y mêlent leurs propres réflexions. Ils laissent parler les événements eux-mêmes. Tout se tient d'un bout à l'autre dans les Evangiles, bien qu'ils soient écrits par des auteurs différents. C'est toujours le même Christ qui apparaît à nos yeux dans le cercle étroit de ses disciples et au milieu d'une foule enthousiaste, dans la demeure de l'humble batelier, ou à la table du pharisien superbe, sur le bord de la mer de Tibériade, ou dans les places de Jérusalem, au prétoire ou sur la croix; c'est toujours l'être bon et compatissant aux souffrances des mortels, toujours noble et pur, humble dans ses succès, résigné dans l'épreuve, indulgent pour le pécheur qui se repent, censeur sévère du vice qui se cache sous les dehors de la vertu.

Lorsque je considère de ce point de vue les récits évangéliques, je me refuse à y voir l'œuvre de l'imposture ou la réunion des traditions populaires. Les modifications apportées dans les faits par une relation inexacte, à moins qu'elle ne soit inspirée, changent trop la physionomie des récits

pour qu'ils puissent dans le rapprochement cadrer si bien ensemble. Je ne puis m'empêcher de m'écrier avec Jean-Jacques : « Non ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire. Il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. L'Evangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. »

Ce qui frappe surtout dans les écrivains évangéliques, c'est leur amour pour Jésus-Christ, c'est leur respect pour son nom, c'est ce dévoûment qui leur fait prendre pour devise cette parole de l'un d'eux : « Jésus-Christ est ma vie. Ce n'est plus moi qui vis, c'est lui qui vit en moi. » Est-ce ainsi qu'on se passionne pour un homme qu'on n'a vu ni connu, pour un être chimérique, imaginaire, pour une abstraction, enfin? Prenez les Evangiles séparément, après les avoir examinés dans leur ensemble, et voyez s'ils ne portent pas comme imprimée sur le front la marque de leur origine apostolique.

Le premier de tous, celui de saint Matthieu, est évidemment écrit pour des Juifs comme devait l'être l'évangile de leur apôtre particulier. On le reconnaît aux hébraïsmes de la traduction qui reproduit si fidèlement le texte primitif. L'auteur rappelle les prophéties, montre comme elles se réalisent dans Jésus-Christ. Ce devait être aussi son principal but.

D'anciens témoignages nous apprennent que le second évangile fut rédigé d'après les leçons de saint Pierre. Aussi

nous y retrouvons une foule de faits relatifs à cet apôtre, une multitude de détails exacts et précis qui révèlent un témoin oculaire.

Nous savons de saint Luc lui-même qu'il était compagnon de saint Paul, et l'on y voit partout l'universalisme qui caractérise l'apôtre des gentils. Le Messie qu'il annonce est le sauveur du monde entier, et non pas seulement celui des Juifs.

La tradition la plus ancienne atteste que saint Jean écrivit un évangile; et dans celui que nous possédons sous son nom se manifeste partout le disciple chéri qui reposa sur le sein de son maître, et qui l'a compris mieux que les autres, parce qu'il fut admis plus avant dans son intimité. Partout se trahit à des détails intéressants et nouveaux le témoin de ce petit nombre de scènes que le fils de Zébédée fut seul à contempler.

Un examen plus approfondi de l'évangile de saint Jean força depuis peu le professeur allemand d'avouer qu'il était moins ferme dans ses doutes sur l'authenticité de ce dernier évangile.

Que devient son système mythique? L'introduction du mythe est-elle possible ? On sait qu'il faut au moins trois générations pour le produire, et nous voyons une tradition certaine ramener victorieusement l'origine des évangiles à l'époque même des apôtres.

Le mythe se forme lentement par des additions successives, et nous avons dès ce début une histoire complète, offrant un ensemble de faits miraculeux, appuyé sur le témoignage le plus ancien et le plus constant.

Cette histoire est restée ce qu'elle était dès son berceau. Toutes les traditions la respectent ; si, plus tard, des légendes essaient de la dénaturer, l'Eglise rejette à l'instant ces falsifications mensongères, tandis que le mythe, multiple dans ses formes, se diversifie à l'infini.

Enfin ces mêmes écrits ont été vérifiés, contrôlés par une génération contemporaine. La réfutation la plus éclatante en eût fait justice à l'instant, si l'on avait pu découvrir la moindre trace d'imposture. Ce ne sont pas des étrangers qui nous ont transmis ces ouvrages, mais des hommes connus de la foule, habituée à les voir près de Jésus. Ils signent de leur nom son histoire, ils la scellent de leur sang. Le mythe, au contraire, n'a point de père. Après avoir crû dans l'ombre à l'insu de tout le monde, il surgit tout-à-coup. Jusqu'alors on ignore son berceau. Trouvez ensuite quelqu'un qui vienne avouer cet enfant inconnu et mourir pour lui !

Le docteur Strauss se voit en face de grands faits qui vont le jeter dans un extrême embarras, si les récits de l'Evangile n'ont point de réalité.

Comment nous expliquera-t-il la prédication des apôtres, qui prennent les livres saints pour le fond de leurs discours à la multitude ?

Saint Pierre élève la voix au milieu de Jérusalem, cinquante jours après que Jésus-Christ est sorti du tombeau. Dans son éloquente improvisation, il ne se borne pas, comme on peut le voir, à proclamer le fait capital de la résurrection ; il en appelle à tous les miracles de Jésus-Christ ; il prend à témoin ses auditeurs de la vérité des faits qu'il ra-

conte. Ce discours, qui ouvre le livre des Actes, se présente comme un résumé clair et rapide de tout ce qu'il y a de plus imposant dans les récits évangéliques. Le peuple, loin de contredire l'apôtre, se rend à l'évidence de sa parole. Trois mille Juifs se convertissent une première fois, cinq mille une seconde, et l'Eglise est fondée.

Embrasse-t-on la doctrine la plus sévère, la doctrine de la croix, au péril de sa vie, sur la foi de simples mythes ou d'un personnage imaginaire ?

Pour infirmer la force de l'argument, osera-t-on envelopper le livre même des Actes dans le système mythique, avancer qu'il ne faut encore voir là que des emblêmes, des fictions qui rappellent les croyances de l'époque sans avoir la moindre réalité ?

Mais les épîtres de saint Paul existent. Les plus violents adversaires les ont respectées : Strauss lui-même n'ose les attaquer. Que sont ces épîtres, sinon le commentaire, le développement vif et animé des vérités évangéliques ?

C'est une foi sincère en Jésus-Christ que réclame saint Paul. Quand il parle de grâce, de régénération, c'est au baptême, c'est à la mort, c'est à la résurrection de Jésus-Christ qu'il fait sans cesse allusion. S'agit-il de l'espérance du salut, il l'appuie sur les souffrances du Sauveur. Veut-il prouver la résurrection, il n'a d'autre garant à nous offrir que celle même de Jésus ; pour lui, il ne veut savoir qu'une chose : c'est Jésus et Jésus crucifié. Il parle dans les épitres de schismes naissants ; mais on ne voit pas que ces schismes aient eu pour cause la réalité de la vie de Jésus-Christ. Personne ne songeait aux mythes ; on discute seulement sur le

sens à donner aux paroles du maître ; les uns sont pour Paul, les autres pour Céphas ; mais tous se font gloire d'appartenir à Jésus-Christ.

Comment admettre la conversion de saint Paul et révoquer en doute la certitude des faits évangéliques ? Paul, disciple de Gamaliel, Paul, versé dans la science de la loi ; Paul, cette intelligence si élevée, aurait abjuré le Judaïsme pour embrasser une doctrine de fables et de mensonges ! De persécuteur qu'il était de cette doctrine, il en serait devenu l'adepte le plus soumis, le défenseur le plus ardent, sans autre avantage que l'opprobre, sans autre perspective que l'échafaud ! C'est pour faire prévaloir des mythes que cet homme d'un si étonnant, d'un si sublime caractère, aurait déployé tant de zèle, tant d'efforts, tant de génie, parcouru la terre et les mers, exposé mille fois sa vie !

Comment le professeur allemand n'a-t-il pas reculé devant ces difficultés? S'il ne les a pas prévues, quelle est donc sa légèreté ? S'il a ignoré nos monuments traditionnels, quelle est donc son ignorance ?

Mais allons plus loin : ne laissons pas l'ombre d'un doute dans les esprits. Supposons pour un moment qu'il n'existe ni Evangile, ni Actes des apôtres, ni Epîtres ; que nous n'avons absolument rien de cette histoire merveilleuse de Jésus-Christ, aucun écrit qui prouve que ce n'est pas un mythe, une abstraction, le symbole d'une idée, d'une croyance.

Il existe un fait toujours subsistant, un fait placé sous les yeux : l'établissement de l'Eglise. Seul, il suffit pour confondre Strauss et pulvériser son système. L'Eglise est

fondée depuis dix-huit siècles. Nous pouvons prendre à témoin les historiens profanes. Suétone, Tacite, Pline le jeune sont ici nos garants. Cette Eglise, dès le premier siècle, se répand partout.

Plus tard elle envahit la ville même des Césars, Rome, ce foyer de civilisation, ce centre éclatant de toutes les lumières, de tous les talents de l'époque. C'est peu de l'envahir; elle établit là son empire sur les ruines des faux dieux et de tous les systèmes de la philosophie humaine, car observez qu'elle a toujours eu pour ennemie acharnée la sagesse du siècle, loin d'en être le résultat. Mais elle résiste aux attaques des prêtres et des philosophes, aux tortures des bourreaux dans une lutte de trois cents ans; mais elle subjugue les barbares eux-mêmes.

Elle régénère le monde entier, elle le reconstruit sur un plan nouveau; elle brave toutes les révolutions qui menacent de la détruire. Elle survit aux empires armés contre elle; elle reste toujours la même; elle reparaît après les plus violents orages plus forte et plus éclatante; tous les yeux se tournent vers elle, c'est à elle seule que l'avenir est promis. Et celui qu'elle adore n'aurait pas existé! il ne serait qu'un être abstrait, une chimère! Et cet être chimérique auquel les empereurs, les sages du monde ont fait une si longue guerre, aurait vaincu les puissants, serait plus sage que les Socrate, les Platon, les Zoroastre, les Confucius! Plusieurs millions d'hommes auraient consenti à mourir pour lui, être de pure invention et sans réalité! Comment venir à notre époque enseigner de pareilles absurdités! quelle injure on ose faire au siècle des lumières! S'il est en progrès, comme on le dit,

cherchez donc d'autres résultats de ses découvertes, et ne l'humiliez point par le ridicule de semblables systèmes.

Mais il est une dernière réflexion à faire au docteur Strauss. Nous savons l'époque où se formèrent certains mythes chrétiens. Ce genre de surnaturel nous est connu par les apocryphes qui datent du second siècle.

Comparons ces fruits de l'imagination avec les véridiques récits de nos évangiles canoniques.

Ouvrons celui de saint Luc à l'endroit où est racontée la naissance du Sauveur. « Les premiers jours pour enfanter étant accomplis, Marie mit au monde son premier né, l'enveloppa de langes et le coucha dans une crêche parce qu'il n'y avait point de place pour eux dans l'hôtellerie. Or, il y avait en ces mêmes lieux des bergers qui passaient la nuit dans les champs pour garder leurs troupeaux. Tout à coup un ange du Seigneur leur apparut; une lumière soudaine les environna et ils furent saisis d'une grande frayeur; mais l'ange leur dit : Ne craignez point... »

Quoi de plus simple que ces quelques lignes pour rendre compte d'un événement aussi grave, aussi solennel. Rien qui sente la prétention, rien qui vise à l'effet, pas un détail superflu, pas un ornement ambitieux; le surnaturel est parfaitement à sa place. L'apparition de l'ange est racontée avec simplicité; les paroles mises dans sa bouche sont belles et dignes de celui qui les prononce.

Prenons le même fait tel que le présente l'Evangile apocryphe de saint Jacques appartenant au milieu du second siècle.

« Joseph trouva une caverne dans laquelle il entra. Il

alla dans les environs de Bethléem chercher une sage-femme. Joseph allait et allait. Il regardait le ciel et il voyait le pole immobile, et les oiseaux du ciel tremblaient. Il regarda vers la terre et il vit un bateau où étaient des ouvriers, et ceux qui voulaient soulever quelque chose ne le soulevaient point, et ceux qui voulaient porter quelque chose à leur bouche ne le portaient point; mais leurs yeux étaient tournés en haut. Et il vit des moutons qu'on chassait et qui restaient immobiles. Le berger levait la main sur eux, et la main restait immobile. Des béliers étaient près d'un ruisseau, la bouche dans l'eau, et ils ne buvaient pas. Alors il vint une femme de la montagne, laquelle dit : Où vas-tu? et Joseph lui dit : Je cherche une sage-femme. »

Le dialogue et la fin sont plus ridicules encore.

Quelle distance entre ce récit et celui de l'auteur inspiré. Comme tout révèle dans le narrateur apocryphe l'intention manifeste de frapper l'imagination, de relever la simplicité du fait par les couleurs du merveilleux. Voilà bien l'imagination des légendes au lieu de l'histoire. Serait-il possible de confondre avec une apparence de justice ces deux sortes de récits en les faisant découler d'une même source? s'ils avaient une époque commune, ne présenteraient-ils pas le même genre de surnaturel, n'auraient-ils pas un air de famille?

Nous pourrions citer d'autres exemples, établir d'autres points de comparaison. Mais nous avons hâte de répondre au docteur Strauss qui, abandonnant la forme des récits évangéliques pour en attaquer le fond, appuie sa thèse sur ce dernier argument :

« Ces récits, nous dit-il, reposent sur des croyances, des

idées, des préjugés contemporains, sur des mythes enfin, et comment seraient-ils autre chose que des mythes eux-mêmes sans fondement historique? »

Ici, le système trahit toute sa faiblesse. L'hypothèse de l'auteur est en flagrante contradiction avec le surnaturel de nos récits évangéliques. Quoi de plus opposé à tous les rêves dont se berçait alors l'imagination des juifs que la vie obscure, malheureuse, persécutée de Jésus? A la place du Messie glorieux qu'ils attendaient, de ce Messie dominateur et conquérant qui devait effacer pour Israël l'opprobre de ses deux captivités et rendre à la maison de David son ancien éclat, que trouvons-nous? Le fils d'un artisan qui naît dans une étable, qui n'a pour auxiliaire que douze pauvres bateliers, qui ne sait où reposer sa tête, qui reçoit tout de la charité, le pain et le linceul. Est-ce là ce qu'on veut nous donner comme un mythe, comme un tissu brillant de fictions ingénieuses, fruits des rêves de l'époque?

Dira-t-on que la doctrine de l'Evangile se compose des opinions qui régnaient alors et les résume? Loin de là, elle les renverse toutes. A la place du mosaïsme étroit qui dominait en Judée, Jésus-Christ a posé les bases d'une religion dont les conquêtes spirituelles doivent embrasser le monde entier. A l'exclusif juif il a opposé la charité chrétienne; au respect superstitieux des pratiques et des formes, le culte en esprit et en vérité.

Sa doctrine apparaît comme un phénomène sans aucun précédent qui l'explique, et ses contemporains s'écrient dans leur étonnement que jamais homme n'avait parlé comme lui.

Que reste-il au système mythique pour se défendre? rien qui soutienne l'examen, rien qui porte une apparence de raison. Il a fait beaucoup de bruit et n'a persuadé personne. A peine quelques voix lui ont-elles fait écho. Les masses se sont arrêtées avec effroi devant un livre dont l'unique but était d'en finir avec le christianisme, pour mettre à sa place une philosophie sans mission; et le bon sens public en a fait prompte justice.

Œuvre providentielle à certains égards, ce livre a porté d'heureux fruits.

Il a servi, par la discussion, à montrer la vie de Jésus-Christ comme un fait historique qui domine tous les autres, et qui se trouve placé au-dessus de toutes les contestations possibles.

Il a renversé pour toujours le rationalisme et le supranaturalisme exagérés des écoles en les combattant à outrance avec leurs propres armes.

Pour le christianisme, Strauss ne l'a pas seulement effleuré avec ce hardi système par lequel il croyait lui porter le dernier coup. C'est qu'il faut autre chose qu'un systême pour renverser une religion qui ne sort pas seulement victorieuse de tous les combats, mais qui s'affermit par les attaques aussi bien que par les siècles.

La *Vie de Jésus-Christ* de M. Kuhn est une protestation de l'Allemagne contre les extravagances de Strauss, et c'est à ce titre que nous la publions.

SOMMAIRE.

—

Exposition authentique de la vie de Jésus. — L'Evangile d'abord enseigné oralement. — Causes de l'Evangile écrit. — Les récits qui nous sont parvenus comme authentiques, sinon comme contemporains de la vie de Jésus, complètement suffisants. — Authenticité des évangiles. — Points essentiels de la critique. — Son rapport avec l'exposition scientifique de la vie de Jésus. Bornes de la critique. — Chapitres 6 et 8 de l'évangile de saint Matthieu. — Témoignage du prêtre Jean et de l'évêque Papias. — Confirmation de ce témoignage. — Témoignage de Pantœnus et d'Hégésippe. — Chapitres 9 et 11 de l'évangile de saint Marc. — Témoignage du prêtre Jean. — Réfutation de l'objection que ce témoignage ne remonte pas à saint Marc. — La concordance avec saint Matthieu et saint Luc confirme ce témoignage. — Témoignage de Clément d'Alexandrie dans Eusèbe, chapitre et page 6 et 14. — Prétendue contradiction dans Eusèbe, pages 11 et 15. — Chapitres 12 et 13 de l'évangile de saint Luc certifiés par Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. — De cet évangile jusqu'à saint Paul, et après lui. — Chapitres 14 et 16 de l'évangile de saint Jean. — Silence de Polycarpe et de Papias. Tous les deux se servent de la première épître de saint Jean comme de l'œuvre de l'apôtre de ce nom, et l'évangile et l'épître appartiennent incontestablement au même auteur. — Témoignage direct en faveur de l'Evangile. — Une conjecture sur le chapitre 21. — Témoignage des hérétiques et des ennemis du Christianisme à l'appui de l'authenticité de nos évangiles. — 1° Les hérétiques Marcion et Valentinus, ainsi que les disciples de ce dernier, reconnaissent les évangiles comme authentiques. — Signification de cet aveu. 2° Il en est de même des ennemis du Christianisme, Celse, Porphyre et l'empereur Julien. — Reconnaissance de tous les évangiles dans l'Eglise. — L'Eglise, dès le commencement, ne reconnaît d'autres évangiles que ceux qui, dans le milieu du second siècle, étaient généralement connus et admis comme authentiques. — Dans le premier siècle, les évangiles avaient une exis-

tence éparse, et l'on se servait encore plus de la parole orale que de la parole écrite. — Conséquences qui en résultent pour les citations que font des évangiles les Pères apostoliques. — Dernière observation. — L'authenticité de nos évangiles établie, même pour les sceptiques les plus difficiles, sur tant de bases extérieures qu'ils en reconnaissent nécessairement le contenu, s'ils sont de bonne foi. — Caractère historique des évangiles. — L'Evangile n'est pas une simple histoire de la vie de Jésus-Christ, pas même de sa vie publique, mais surtout une démonstration faite en vue de la foi qui doit s'attacher à sa mission. La partie historique ne sert qu'à établir ce point fondamental de la théologie; conséquence qui en résulte pour la manière dont est écrite la partie historique de l'Evangile. Différence entre saint Jean et les autres évangélistes. Entre saint Jean et saint Matthieu. Ce dernier, comme saint Marc et saint Luc, se placent à un point de vue qu'on peut appeler synoptique, ils marchent ensemble; saint Matthieu groupe les éléments des questions avec une exactitude chronologique, et dispose les faits dans l'esprit même du dogme. Au-dessus de son évangile plane l'idée de la prophétie et du miracle, et l'application de cette idée c'est l'enseignement du Messie, ce sont ses miracles, c'est la fondation de la société spirituelle du Messie (l'Eglise.) — Jean. — Son caractère à l'égard des évangélistes synoptiques; c'est-à-dire des autres évangélistes dont le cadre est le même. — Tendance principale de saint Jean : témoignage de la mission de Jésus sous la forme d'une apologie historique de sa mort. — Commencement de l'évangile de saint Jean. — Témoignage des Ebionites et des Gnostiques qui dans le Christianisme poursuivirent la vieille guerre du judaïsme. — Exposition scientifique de la vie de Jésus. — Son modèle est l'Evangile même. — Différents points de vue : le point de vue théologique, celui de saint Jean. — Déduction de l'idée du Christ. — L'histoire antérieure à l'Evangile. Son origine extra-apostolique. Elle n'appartient ni à l'Evangile ni à l'exposition scientifique de la vie de Jésus. — Jésus considéré comme Messie. — Première partie. — Entrée dans la vie publique de saint Jean-Baptiste et de Jésus. — Plan de l'histoire évangélique. — Jean dans le désert. — Le système chronologique de saint Luc à l'égard des commencements de saint Jean-Baptiste se rapporte tout-à-fait aux commencements de Jésus. — L'intervalle de temps qui s'écoule entre les commencements de saint Jean-Baptiste et ceux de Jésus suffit pour renfermer les développements de la mission du premier.

— Saint Jean-Baptiste exerce encore une action particulière après le baptême de Jésus. Parallèle de la relation de saint Jean avec celle des trois autres évangélistes. — Résultats. — Lien entre Jésus et saint Jean-Baptiste. — Mission divine de saint Jean-Baptiste. Comment il a fait mention du Messie, par rapport à sa mission. — S'il a reconnu Jésus comme le Messie, ou s'il a vu seulement en lui un homme qui demandait le baptême. — Rapprochement et appréciation de l'idée de saint Jean-Baptiste sur le Messie, telle qu'elle est présentée par saint Jean et les autres évangélistes... — Le baptême de Jésus par saint Jean-Baptiste. Le sens du baptême d'eau dans son application à Jésus. — Le récit du baptême; parallèle des quatre récits. — Le baptême est partout envisagé au même point de vue que par saint Jean-Baptiste. Ce baptême réel à l'égard de Jésus même. — Le sens de ce baptême pour Jésus et saint Jean Baptiste. — Preuve qui ressort du baptême. Le témoignage de saint Jean Baptiste et sa divine origine. — La tentation de Jésus. — L'évangile de saint Jean ne parle, comme histoire, ni du baptême ni de la tentation, parce qu'il commence par des événements postérieurs. — Comment la tentation est présentée par les trois évangélistes synoptiques. — Doute à l'égard du caractère historique de la tentation. — But de la tentation de Jésus. — Le jeûne de quarante jours. — L'apparition du démon. — Comment expliquer la tentation de Jésus. — Les preuves qui résultent de la tentation. — Leur sens à l'égard du Christ. D'où vient à cet égard le silence du quatrième évangile. — Possibilité de la tentation du Messie. — Histoire de Jésus et de saint Jean-Baptiste avant leur entrée dans la vie publique. — Sens de cette histoire en elle-même. Les sources en sont insuffisantes. — Sens immuable qui s'attache à Jésus et à saint Jean-Baptiste, et rapport anticipé qui tient à leurs naissances contemporaines, expliqués dans saint Matthieu et dans saint Luc. — L'effet que produit sur saint Jean-Baptiste la nature divine de Jésus. — L'éducation de Jésus, surtout au point de vue de l'influence des idées juives sur le développement de ses sentiments comme Messie. — Conclusion. — Opinion de Hæster sur le caractère historique de saint Matthieu. — Autre opinion sur le caractère écrit des évangiles relativement à la prédication et aux épîtres apostoliques.

AVANT-PROPOS.

—

L'ouvrage que je publie est une réponse à l'Essai critique du docteur Strauss; à cet essai bien connu, j'oppose un travail scientifique sur la vie de Jésus. Ce n'est pas seulement l'impuissance de la critique du docteur Strauss que je commence par poser en principe, mais aussi le vice, au point de vue de la science, de tout ce qui n'est que critique, comme exposition de la vie de Jésus. L'Evangile offre deux parties bien distinctes, l'histoire et la doctrine; or, dans l'exposition scientifique de l'Evangile, on doit passer de la critique du point historique à la question de théologie, c'est-à-dire, à la discussion spéculative des témoignages mêmes de la croyance. Et ainsi, le point de vue scientifique auquel je me place est le même que, depuis longtemps, on a étudié sous beaucoup de faces, et qui est devenu une branche séparée et particulière de l'enseignement. Il m'a donc été facile de m'en occuper comme d'une partie distincte des études théologiques, et aussi comme de la base même de tout le système du nouveau Testament.

Je ne prétends pas décider jusqu'où la recherche a été poussée, et jusqu'à quel degré de lumière ont pu se produire les deux questions, l'historique et l'idéale, aussi bien chacune en particulier que toutes deux dans l'équilibre de

leurs rapports primitifs et mutuels. Au moins, j'ai la ferme confiance que, d'un côté, on ne refusera pas de reconnaître l'effort que je fais aujourd'hui pour apprécier et fixer *scientifiquement* toute la question, ce qui a été jusqu'à présent une lacune à remplir ; et, d'un autre côté, le caractère de ce travail, exempt de tout système individuel, soit au point de vue historique, soit au point de vue doctrinal. Celui qui, sous ces deux faces de la question, en apercevra tous les rapports directs et particuliers, par sa propre expérience, à laquelle viendra se joindre l'étude scientifique de la sainte histoire de notre religion, dont le résultat est de montrer l'expression primitive d'un fait ou d'une idée hors de doute, toujours pleine de vie et de nouveauté dans la langue et la foi de l'Eglise actuelle ; celui-là reconnaîtra facilement que, malgré la modération de la critique, en vertu de son essence et de sa tendance scientifiques elles-mêmes, jamais sans doute elle n'aura à lutter avec la vérité primitive, mais bien souvent, au contraire, avec la prétention qui éclate maintenant de tous côtés, de débattre cette vérité, comme si elle venait de se manifester pour la première fois !

Cette lutte, qui est universelle aujourd'hui, ne peut avoir que d'heureuses conséquences. Voilà pourquoi je suis moi-même entré dans la carrière, sans vouloir aucunement sortir des bornes qu'elle m'offrait, afin de contribuer, dans un esprit de paix, à l'œuvre qui s'opére ; avec l'intention bien arrêtée, toutefois, de traîner vaincue, jusqu'aux pieds de l'éternelle vérité, la violente entreprise d'une conviction qui n'a pour base que la recherche perpétuelle. L'effort que

je tente ici répond à un effort contraire, comme la conséquence à la cause, et il y a entre elles deux la connexité la plus étroite ; mon désir est que l'on compare et que l'on juge. La partialité est la cause des plus grandes méprises ; c'est elle qui a surtout présidé aux recherches de Strauss. Aujourd'hui la plupart des visions, qui se montrent dans la théologie, appartiennent à une certaine philosophie, à laquelle se rattache tout l'Essai de cet écrivain. Ce n'est pas qu'il doive rien en résulter contre l'union de ces deux sciences ; elles doivent se tenir comme par la main, tant que la théologie conservera le caractère scientifique, et que la philosophie ne sera pas impie. Il faut se garder, et c'est le moment d'en avertir, de transporter en masse la philosophie dans la théologie, et ensuite, quand, par là, il ne reste plus rien de celle-ci pour l'application qu'on voulait lui faire de la philosophie, d'en rendre la théologie responsable. La partie philosophique d'un travail de science, comme celui dont la vie de Jésus est l'objet, regarde seulement le rapport qui doit exister entre l'idée et le fait, entre l'esprit et l'histoire qui lui est offerte, mais cela, si l'on peut dire, dans des conditions d'immensité et de profondeur qui, autrement, n'existent nulle part.

Nous nous occupons ici d'une philosophie qui nourrit un système de contradiction absolue contre tout fait pris comme existant en lui-même, et ayant une signification originelle à l'égard du principe en question ; philosophie, qui, par conséquent, lorsqu'il s'agit des idées qu'elle appelle avec raison les siennes, pense que le témoignage des

Mythes ou de l'histoire est au moins synonime. Et, à l'égard de ceux-ci comme de celle-là, l'esprit exercera cependant son influence, et il se perdra; il changera de peau comme le serpent, pour en changer encore. L'esprit seul, celui de l'homme, vit dans cette philosophie, et son partage est de toujours marcher sur un immense champ de morts, entassant cadavre sur cadavre! Mais quand l'esprit divin, se manifestant dans l'histoire, nous parle le langage de faits qui, pour notre esprit, se résolvent en idées, alors il est difficile, à cause de ce rapport originel entre l'esprit et l'histoire, de séparer l'idée de la vérité du fait comme le fait de la vérité de l'idée. Pour cette raison, et parce que l'histoire et l'esprit qui l'anime sont liés dans cette manifestation d'une manière bien remarquable et bien étroite dont il n'y a point d'exemple autre part, le principe contraire a servi de base à un système qui consiste à prendre l'idée dans sa propre tête, avec l'évidente nécessité de lui donner, comme son corollaire, une histoire sortie du cerveau de l'homme, c'est-à-dire le Mythe [1]. Par là tout est consommé, et l'on peut, après un tel résultat, crier victoire. Dans le fait, la philosophie de Strauss, émanant d'idées personnelles, a d'abord pris les vérités chrétiennes dans un sens allégorique, et puis arrangé l'histoire du Christianisme, de manière à ce qu'elle s'ajustât le mieux possible avec ces idées. Faust dit avec raison de ces manipulations intellectuelles :

[1] Le *mythe* est, en effet, l'*Evangile* de beaucoup d'incrédules modernes. (Note du traducteur)

« Ce que vous appelez l'esprit des temps, c'est, au fond, l'esprit de maîtres particuliers. »

L'on peut s'en tenir là. Mais, quant au rapport sous lequel nous envisageons la manifestation et l'histoire de l'idée chrétienne, nous l'avons traité généralement dans l'*étude* de cette idée, et nous nous en occupons, et nous continuerons à nous en occuper spécialement dans la discussion des témoignages de notre croyance à l'égard du baptême et de la tentation du Christ, des miracles et des prophéties, de l'histoire de la mort et de la résurrection de Jésus.

C'est sur la critique historique, comme sur la base la plus importante de ce rapport, dont nous venons de parler, que se porte le plus l'attention. Aussi, dans notre conclusion, avons-nous repris le sujet de la seconde partie de l'introduction, et l'avons-nous fait entrer dans notre résumé, avec les principes que nous avions déjà développés, et qui s'accordent d'une manière surprenante avec le point de vue de Koster sur l'Evangile de Saint Matthieu. Quant au caractère de l'Evangile écrit, les opinions sont aussi flottantes que fausses, et une seule est sûre, que ceux-là entrent dans l'esprit de la critique évangélique, pour qui le résultat de leurs études reste indépendant d'*eux-mêmes*. Puisse le lecteur consacrer à un tel sujet la même attention que j'ai mise à le placer dans son vrai jour.

VIE
DE JÉSUS-CHRIST.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition authentique de la vie de Jésus-Christ.

Ce que nous possédons, sous la forme écrite, sur la vie et les œuvres de Jésus de Nazareth, dont l'esprit a créé un nouveau monde et lui a donné, pour fondement, une puissance éternelle et une plénitude de bénédictions dans tous les siècles, est un des fruits nombreux recueillis par ses premiers disciples pour la propagation de son nom [1]. Lui-même n'a rien laissé d'écrit à la postérité [2], et, pendant sa vie, il n'a pas pris de soins particuliers pour que la mémoire de

[1] Tertull., adv. Marc, lib. IV, c. II. — Irenæus Adversus hær., III I. — Chrysostom., Homill. in Matth. opera et stud. B. de Montfaucon, édit. Parisin., altera, pag. 2. — Eusebius, H. E., lib. III, c. XXIV. — Ex scripturis prophetarum eclogæ, c. XXVII, in Opp. Clement. A.

[2] La Lettre de Jésus au prince d'Edesse, Agbarus ou Abgarus. (Euseb., H. E., lib. I, c. XIII. — Assemani, Biblioth orient., tom. I, pag. 552, ff. ed. Rom.) est notoirement fausse.

son nom et de son œuvre fût ainsi gravée dans le souvenir des hommes. On ne peut pas, non plus, voir dans l'emploi de ce moyen quelque chose d'accidentel, puisque Jésus avait attaché la plus grande importance à la transmission et à la propagation de ses enseignements et de la règle de vie qu'il apportait, et qu'à cet égard il avait souvent donné à ses disciples, les instructions les plus positives. Mais ce n'était pas tant un enseignement, qu'il s'agissait de maintenir, le plus facilement possible, au moyen d'un témoignage écrit soit par lui-même, soit sous sa direction, qu'un *nouvel esprit,* plutôt qu'un nouveau principe de vie, qui se présentait au monde, et auxquels la parole écrite n'offrait qu'un appui insuffisant. Jésus a seulement voulu que ses disciples eussent en partage *l'esprit* qui devait les diriger d'après la loi divine, leur montrer la voie droite, en toute occasion, et, par eux, proclamer *l'organisation vitale*[1] qui entrait comme partie nécessaire, dans le développement de son empire. La conséquence immédiate de leur institution était d'annoncer l'Evangile oralement (Marc, chap. XVI, p. 15.), et c'est à leur prédication, comme à un prototype, qu'il faut rapporter l'Evangile écrit, qui, lorsque la prédication apostolique fut muette, la remplaça comme le seul document de la vie de Jésus.

Les apôtres, et les premiers serviteurs de la parole, autant que nous pouvons le savoir, n'avaient recours à aucune règle écrite dans la promulgation de l'Evangile. Et cela était naturel, car la vie du Messie et son œuvre étaient gravées dans leur mémoire d'une manière ineffaçable, de sorte qu'en toute occasion, et partout, ils pouvaient enseigner cette vie et la reproduire, mais plus faibles étaient déjà la mémoire et la puissance de reproduction de ceux qui ne puisaient pas à la source primitive de l'expérience immédiate, et qui n'a-

[1] L'Eglise. (Note du traducteur.)

vaient de l'Evangile qu'une connaissance verbale. Et, ainsi, la prédication de l'Evangile se trouvait limitée aux apôtres et aux témoins oculaires de tout ce qui s'était passé; il fallait, pour que l'Evangile fut annoncé par d'autres, comme un complément de la première prédication, qui lui donnât une sanction et un corps. Enfin la disparition successive des témoins occulaires, et des premiers prédicateurs de la parole, devait faire naître la crainte que la sainte histoire ne se perdît bientôt dans un déluges de fables, à mesure que ses témoins vivants et ses dépositaires quittaient, l'un après l'autre, la scène de ce monde: Grandes raisons qui devaient avoir pour résultat, la garantie de la fixité écrite donnée à l'Evangile.

CHAPITRE II.

On ne manquait pas de faire ces observations sur les *Mémoires* de la vie de Jésus, à l'égard de la tradition orale des témoins oculaires et des premiers prédicateurs de l'Evangile, lorsque le troisième Evangile fut écrit. (Luc, chap. I, v. 1-2.)

Sans parler des Evangiles de saint Marc et de saint Jean, que saint Luc n'a pu comprendre au nombre des *polloi* [1] dont il parle, parce que l'un et l'autre écrivirent après lui, on ne pourrait compter, parmi ces historiens qu'il désigne sous le nom de *polloi*(plusieurs), que saint Matthieu, en hébreu et en grec, donc un seul Evangile écrit, qui par cela même n'autorisait pas l'expression de *polloi*.

Nous n'osons pas chercher les autres évangiles parmi les évangiles apocryphes, lorsque nous en exceptons l'Evangile

[1] L'évangile de saint Luc commence ainsi: « Plusieurs personnes (*polloi*) ayant entrepris d'écrire l'histoire des choses qui se sont passées parmi nous... » (Note du traducteur.)

hébreu, dont nous sommes parfaitement fondés à regarder saint Matthieu comme l'auteur; car ces livres apocryphes, autant que nous en avons connaissance, ne peuvent être regardés comme des relations qui appartiennent à la tradition oculaire.

Nous avons aussi, suivant le récit de saint Luc dont l'exactitude n'est pas douteuse, à déplorer la perte de documents, qui, à en juger d'après les sources d'où ils provenaient, ne manquaient pas de droits à notre créance. Ce n'était point, dans toute la force du terme, des expositions authentiques de la vie de Jésus, rédigées nécessairement par des témoins oculaires, ce que saint Luc ne semble pas affirmer, cependant elles auraient suffisamment confirmé celles dont les sources sont authentiques.

Toutefois, nous devons nous consoler de cette perte, par la pensée que les Evangiles qui nous sont parvenus, s'il faut en croire la tradition, offrent d'un côté, une authenticité, toute particulière, et, d'un autre côté, ont toute l'autorité des documents historiques en général. Pour les uns, nous admettons que le premier et le quatrième évangile sont des apôtres saint Matthieu et saint Jean, et, pour les autres, le second et le troisième, qu'on peut les attribuer, avec raison, à saint Marc et à saint Luc qui étaient disciples des apôtres. Nous commencerons par les considérer, tout d'abord, comme des documents historiques, pour ne rien dire de trop d'avance.

Ajoutons que, dans la suite, lorsque nous chercherons à démontrer la vérité de la tradition, à l'égard de l'auteur de nos Evangiles, c'est-à-dire l'authenticité de ces écrits, il ne s'en suivra pas, parce que nous aurons établi ce témoignage, en faveur de toute une partie de l'exposition scientifique de la vie de Jésus, là où il est facile de le faire, qu'il puisse s'étendre à d'autres points théologiques et servir comme de démonstration à la vie de Jésus tout entière; et nous n'aurons

recours à l'analogie que lorsque l'éloignement des temps permettra de s'en contenter, dans une science aussi primitive.

CHAPITRE III.

Authenticité des évangiles.

La haute critique dont le but est la recherche de l'authenticité d'un écrit, se règle d'après le rapport des preuves extérieures et intérieures. Plus le rapport est grand, mieux le témoignage paraît établi. Ce qu'en général on appelle témoignage d'après les circonstances extérieures et témoignage d'après les circonstances intérieures, ne sont, en aucune manière, deux témoignages différents, indépendants l'un de l'autre, mais forment, au contraire, les parties essentielles d'un seul et même témoignage.

Il est impossible, pour cela même, à la recherche critique, d'aborder par ces deux côtés séparés l'objet qu'elle se propose, et si elle en omet un seul entièrement ou qu'elle perde de vue, le moins du monde, sa nature corrélative, elle se trouve, tout-à-coup, en dehors de la méthode critique, et privée, par conséquent, de tout résultat critique positif.

CHAPITRE IV.

L'exposition scientifique de la vie de Jésus a deux côtés, l'un critique et l'autre théologique, et il s'agit d'examiner, seulement, quel doit être, dans un tel travail, le rôle de la critique. La critique intérieure [1] se lie étroitement à la partie

[1] Celle qui s'applique à l'essence même d'une question, à son esprit, à ce qu'il y a en elle de plus intime; et voilà pourquoi nous avons conservé, dans la traduction, ces expressions très-caractéristiques de l'origi-

théologique, et la critique extérieure vient s'y superposer, soit comme confirmation d'un autre ordre d'idées scientifiques, soit comme recherche qui se reporte, à l'égard de certains points particuliers, sur les prolégomènes de la question; mais jamais ni l'une ni l'autre des deux critiques ne pourront constituer, séparément, une partie intégrale de l'exposition de la vie de Jésus.

Il en est tout autrement dans une exposition de cette même vie, qui ne tend qu'à la critique de l'histoire évangélique et ne s'élève pas au point de vue théologique, ou qui ne le considère pas comme d'une nécessité permanente dans les travaux de la science.

Egalement une critique de l'histoire de l'Evangile n'a aucune valeur scientifique, si elle a pour fondement la supériorité du témoignage intérieur [1] sur l'extérieur [2]. Il est vrai qu'on peut examiner séparément l'un et l'autre; mais ni sur l'un, ni sur l'autre, on ne pourra baser, spécialement, un résultat général et exclusif. — Voilà pourquoi l'on a le droit de s'étonner que le dernier travail, qui a eu la vie de Jésus pour objet, quoi qu'il ne soit qu'une critique de la vie de Jésus, touche à peine à la recherche de l'authenticité de son origine, quant aux preuves extérieures, et se permette de la résoudre par quelques assertions qui n'ont ni largeur ni profondeur. En même temps que ces assertions ne restreignent ni n'affaiblissent le témoignage intérieur, le tout présente un caractère de doute, et même de pure hypothèse.

Et le critique le plus indulgent, ne pourra s'empêcher de

nal allemand; critique intérieure et critique extérieure; la dernière s'applique aux circonstances, aux faits extrinsèques; le dedans et le dehors, à la partie historique surtout. (Note du traducteur.)

[1] C'est-à-dire les preuves tirées de l'essence même de la question; par exemple, du livre seul dont on examine l'authenticité. (*Idem.*)

[2] Celui des faits. (*Idem.*

dire, que toute cette recherche consiste à combattre les évangiles avec les armes seules et sur le terrain de la philosophie, en prenant, pour point de départ, la supposition de leur manque d'authenticité.

La théologie, au contraire, se conforme aux règles de la science, et, au lieu de chercher en elle-même, et par elle-même, les preuves de l'authenticité de l'Evangile, elle les demande au système d'induction et à la tradition historique. Aussi a-t-elle un double avantage sur cette critique de l'Evangile que nous avons déjà caractérisée; d'abord le droit de refuser la recherche sur des points étrangers; et, ensuite, ce terrain solide que lui assure l'appel à la tradition. Car personne ne peut contester l'importance de la tradition historique à l'égard de l'authenticité de l'Evangile. Et une recherche, qui a pour base cette tradition, qui s'en sert pour plonger du regard dans l'Evangile, dès que l'harmonie s'établit entre l'étude et l'objet de l'étude, prend un caractère positif de critique historique et paraît tout autre chose qu'une critique radicale de l'histoire évangélique d'après la seule hypothèse de son défaut d'authenticité. Celle-ci est une recherche scientifique, celle-là une recherche arbitraire. A ne considérer même que la conséquence du système d'induction, relativement à l'origine et au point de départ de nos évangiles, il est certain que ce système étant placé à un point de vue d'examen, on ne pourra nier que par là l'authenticité est établie sur des raisons plus fortes et plus générales, que l'opinion contraire. Le résultat de cette enquête est que l'authenticité de l'Evangile est plus vraisemblable que son manque d'authenticité. Or, il est évident qu'une appréciation préliminaire et générale de la tradition historique doit être ici d'une nouvelle importance dans la question. Et c'est assurément, un résultat que peut embrasser l'examen, sans se perdre dans le champ de l'hypothèse et de l'arbitraire.

CHAPITRE V.

Toute recherche historique, dans son rapport avec son sujet, a certaines lois et certaines limites, qu'elle doit connaître et respecter, pour conserver une valeur scientifique. Le très-jeune auteur de la vie de Jésus, par la manière dont il l'a envisagée, même dans le système qu'il suit à l'égard des anciens témoignages de nos évangiles, ne peut protester ici contre cette règle. Il lui faut pour établir leur authenticité, la garantie d'une personne qui ait connu leur auteur, pour ainsi dire d'un témoin oculaire de la rédaction de l'ouvrage, et aussi d'un témoin auriculaire qui lui assure l'identité de l'auteur [1]. Cette exigence est la plus grande que l'on puisse imaginer, puisqu'elle se présente comme une nécessité absolue, et qu'elle réclame un témoignage particulier, contre lequel, cependant, doit nous mettre en garde la croyance en l'origine apostolique des évangiles.

Mais qu'est-ce qui autorise le docteur Strauss dès le début de sa recherche, à présupposer le résultat de sa critique intérieure, et à l'appliquer à la critique extérieure [2]? Voilà évidemment, ce qui tout d'abord prive nos évangiles de leur authenticité ! (Strauss, p. 62.) Comment est-il possible de régler ainsi le principe même de la recherche de cette authenticité? C'est une choquante pétition de principes !

Si un écrit est l'œuvre de l'homme dont il porte le nom,

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, tom. I, page 64.

[2] N'oublions pas que l'auteur, sous le nom de critique *intérieure*, *interne* ou *intime*, désigne celle qui s'applique à la théologie, laquelle s'adresse, en effet, à l'essence de la question ; et par la critique extérieure, la critique philosophique et historique, qui peut mieux s'exercer sur les faits et les circonstances *du dehors*. (Note du trad.)

il doit y en avoir des témoignages ; or, la question est surtout historique. Le caractère en est réglé par les rapports historiques que l'on peut établir ; par les écrits, qui, à dater du livre en question, nous sont parvenus et lui sont conformes ; par les rapports de leurs auteurs avec l'auteur dont l'écrit est l'objet de la recherche ; enfin, par la couleur de l'époque et celle de l'écrivain.

Et d'un autre côté, si du témoin oculaire de la composition d'un ouvrage, si du témoin auriculaire de l'identité de l'auteur, il ne nous est rien parvenu d'écrit, l'exigence de Strauss est impossible à satisfaire. Avec ce système, on pourrait demander à Strauss de produire un témoin auriculaire, qui ait entendu dire à Matthieu, à Marc, à Luc, et à Jean, qu'ils n'ont pas écrit les ouvrages qui leur sont attribués ; et il y aurait bien d'autres impossibilités dont il serait facile de lui imposer la condition, aussi loin que peuvent aller la science et les connaissances historiques. Au lieu d'élever certaines exigences, c'est-à-dire, d'exagérer certaines formes de témoignage d'un ancien écrit, jusqu'à en faire comme une clause absolue d'authenticité, on doit plutôt les considérer comme des preuves, qui ont leur côté fort et leur côté faible. Strauss est allé au point de soulever contre lui-même l'esprit d'examen. Cet esprit ne posait, au livre, qui rend témoignage, que cette question : comment il rendait ce témoignage, et si les preuves étaient satisfaisantes pour la raison lorsqu'il s'agissait d'événements merveilleux ?

Mais, au témoignage nouveau que réclame Strauss, l'esprit d'examen fait cette question : veut-il couvrir de honte toute science historique, et marquer la certitude historique comme d'un fer chaud ?

On a trouvé, en ayant égard à toutes les circonstances, les limites et le degré du possible et du réel, quand il s'agit d'établir l'authenticité d'un livre ; à cela il faut ajouter la

critique intérieure [1], qui, d'après sa nature, si elle ne peut jamais détruire entièrement le résultat de la *critique extérieure*, peut aisément le corroborer ou l'affaiblir. Ainsi toutes les deux concourront à fixer le degré de foi que l'on peut ajouter à un ouvrage, suivant l'échelle de proportion qui s'applique aux différents modes de preuves historiques, jusqu'à ce qu'on découvre un ordre de témoignages encore inconnu, ou que l'on puisse connaître et juger un livre, sous le rapport de son origine, mieux qu'on ne l'a pu faire jusqu'aujourd'hui.

CHAPITRE VI.

L'évangile de saint Matthieu.

Le prêtre Jean, un disciple du Seigneur et un contemporain des apôtres, s'exprimait ainsi à l'égard de l'apôtre Matthieu : *Mathaios men oun ebraidi dialecto ta loguia sunetaxato, ermeneuse d'auta ôs ên dunatos ekastos* [2]. Ces paroles étaient adressées à Papias évêque d'Hierapolis, qui avait vu lui-même l'époque apostolique et dont Irénée *(adversus hæreses,* v. 33*)* dit : *Archaios anêr, Iôannou akoustês, Polucarpou de etairos guegonôs.* (Eusèbe, ch. III, v. 24.) On peut examiner ce témoignage comme douteux, et s'il ne soulève aucun doute, il confirme les deux autorités

[1] C'est-à-dire la critique théologique *proprement dite*, celle de l'essence même des faits en général, de leur âme, et ainsi la critique *intérieure.* (Note du traducteur.)

[2] « Matthieu a recueilli les oracles dans le dialecte hébraïque, et chacun les a interprétés comme il en était capable. » (Nous traduisons cette phrase du grec, quoique l'auteur allemand se contente de la citer.) (Note du traducteur.)

de Jean et de Papias. Toutes les deux sont du glus grand poids, et d'autant moins suspectes, que ces simples questions de fait, à savoir si Matthieu a écrit un évangile, dans quelle langue il l'a écrit, et quel usage on en a fait; que de telles questions devaient être parfaitement résolues dans les temps apostoliques, et surtout par les hommes qui fréquentaient les apôtres et leurs disciples. Strauss a complètement oublié que Papias n'est pas le dernier qui puisse leur servir de caution lorsqu'il croit les atteindre par cette observation que Papias n'a pas connu Jean comme Matthieu. Le prêtre Jean, comme disciple du Seigneur, a bien aussi connu Matthieu, si l'on accepte ce paradoxe qui veut qu'on ne puisse obtenir un témoignage digne de foi sur saint Matthieu que d'une personne qui l'ait connu.

Le jeune auteur de la Vie de Jésus peut attacher plus d'importance à ce qu'il ajoute contre le témoignage dont les évangiles sont l'objet. Papias, dit-il, ne cite aucun endroit du livre qu'il attribue à Matthieu, d'après lequel nous puissions juger si cet évangile de Matthieu est le même que celui que nous avons; et aussi, d'après lui, Matthieu a écrit en hébreu; et ni lui, ni aucun écrivain ecclésiastique ne prouve que notre premier évangile, aujourd'hui, soit positivement une traduction de cet écrit apostolique; mais on le suppose [1].

Ce qui est d'abord à remarquer, c'est que l'ouvrage de Papias ayant été perdu, nous ne pouvons juger si les citations de saint Matthieu, qu'on y rencontrait, s'accordent avec notre saint Matthieu; mais il est certain qu'Eusèbe avait cet évangile, et qu'il le regardait comme l'œuvre de l'apôtre de ce nom. Si Papias avait cité, dans son ouvrage intitulé *Exêguêseis loguiôn kuriakôn*, des passages de son saint Matthieu, qui ne se fussent pas retrouvés les mêmes

[1] Vie de Jésus, I, LXIII.

dans les citations d'Eusèbe, un écrivain, bien moins exact que ne l'est ce dernier, n'aurait pu s'empêcher de le remarquer. Dans ce cas, la mention qu'il fait de Papias n'aurait été d'aucune utilité, et il lui aurait fallu, ou dire le contraire de ce qu'il dit à cet égard, ou au moins s'exprimer d'une autre manière, puisque son but, qu'il a réalisé, était d'établir, par un ancien témoignage, l'authenticité du premier évangile. Nous ne demandons là rien d'étrange à Eusèbe, c'est ce qu'il a fait dans une occasion semblable. Il observe (chap. III, p. 39.) que Papias cite un fait, *peri gunaikos epi pollais amartiais diablêteisês epi tou kuriou*, qui se trouvait dans l'évangile hébreu. Quoique, dans cette circonstance, Eusèbe ne fasse point cette remarque, relativement à l'évangile de saint Matthieu, il s'en suit, incontestablement, que les passages de saint Matthieu, cités par Papias, sont conformes au saint Matthieu d'Eusèbe, et, par conséquent, à notre premier évangile.

En second lieu, nous avons à considérer cette circonstance, que l'œuvre de l'apôtre est désignée comme écrite en hébreu, c'est-à-dire en syro-chaldaïque, tandis que notre premier évangile canonique est en grec, et que nous ne connaissons ni le traducteur de cet évangile, ni l'époque de la traduction.

En général, on perd trop de vue le caractère de la tradition historique, et c'est ce qui arrive ici : la primitive Eglise affirme, d'après le témoignage universel, que saint Matthieu a écrit son évangile en hébreu ; et toutefois elle affirme aussi, avec non moins d'unanimité, que le saint Matthieu grec est l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu ; or, l'Eglise ne peut avoir adopté cette double opinion, qu'en supposant que l'un est la traduction de l'autre. Nous ne pouvons pas nous livrer ici à l'examen de l'identité des deux évangiles, car notre objet est seulement de peser, à cet égard, et de mettre en lumière le témoignage du prêtre Jean.

En passant, nous ne voulons pas omettre, toutefois, d'indiquer les écarts où s'est jeté la critique en cette occasion, pour profiter, contre la tradition générale, d'une apparente contradiction entre des données diverses. Il y a de la partialité et de la mauvaise foi à prétendre que le fait d'un évangile de saint Matthieu en hébreu n'est pas fondé, et que ce sont les Juifs chrétiens qui en ont d'abord répandu le bruit. Ce fait s'appuie sur les mêmes témoignages et les mêmes autorités que l'autre, dont la conséquence est que notre évangile de saint Matthieu en grec, la langue à part, est réellement de cet apôtre. Il faut ou les accepter tous les deux, ou les rejeter tous les deux. Et il y a de la partialité et de la fausseté à soutenir que l'évangile grec de saint Matthieu ne puisse être l'œuvre de cet apôtre; ce que plusieurs critiques ont cherché à prouver en s'appuyant sur des remarques particulières que le texte leur avait inspirées.

Veut-on tirer une conclusion à l'égard de la conformité qui existe entre l'évangile grec et l'évangile hébreu de saint Matthieu, d'après les données de la tradition générale, qui sont aussi positives, aussi unanimes d'un côté que de l'autre? Cette conclusion, la voici: Le saint Matthieu grec est plus ancien que toutes les citations à nous connues de cet évangile, où, vraisemblablement, il n'est pas question de la reproduction en grec de l'original hébreu, circonstance alors peu éloignée, parce que les auteurs de ces citations, au moins ceux qui vivaient dans le second siècle de l'ère chrétienne, ne savaient déjà plus, à cet égard, rien de précis. La première cause de l'usage d'un évangile grec et de la désuétude de l'évangile hébreu, qui en fut la suite, semble remonter à l'époque où, après la ruine de Jérusalem, l'Eglise juive chrétienne se confondit de plus en plus avec l'Eglise grecque, qui était de beaucoup plus florissante. Or, ce qui jusque-là avait maintenu l'évangile de saint Mat-

thieu, sous la forme hébraïque, c'est que les Grecs, ne l'ayant pas dans leur langue, étaient forcés de le consulter dans l'original. L'évangile hébreu de saint Matthieu se transmit parmi les Juifs chrétiens jusqu'à ce qu'après beaucoup de versions, d'altérations nombreuses dans les différentes copies qui circulaient de cet évangile, il disparut entièrement, tandis que l'Eglise grecque, qui était toujours restée orthodoxe, le conserva intact, et protesta contre les changements ultérieurs qui furent introduits dans l'évangile hébreu.

J'ai déjà remarqué que nous ne nous prévalions pas, à cet égard, de témoignages précis, et que celui que nous invoquons ici, n'est que le résultat de considérations et de présomptions ultérieures qui se présentent à la suite du fait lui-même.

Mais comment ce résultat se rattache-t-il au témoignage de Papias, et bien plus à celui du prêtre Jean, qui vivait à une époque assez primitive pour avoir la perception la plus claire de cette question obscure ? Il parle expressément de certaines versions de l'évangile hébreu de saint Matthieu ; on ne peut décider s'il s'agit seulement de traductions grecques, ce que l'on doit supposer en tous cas. Ces paroles : « Chacun *interprétait* aussi bien qu'il pouvait, » signifiaient peut-être, d'abord, que les chrétiens s'étaient servis de l'évangile hébreu de saint Matthieu dans la mesure de leur connaissance de la langue ; cependant on ne peut pas dire que l'expression *ermêneuse* soit ici entièrement juste et qu'elle n'ait point quelque chose de trop fort. Il était impossible, au reste, que des essais de traductions ne se présentassent pas bientôt, puisqu'il était question de l'évangile de saint Matthieu, le premier livre chrétien, qui devait exciter un grand intérêt, mais qui, rédigé en hébreu, était inaccessible à la plupart des chrétiens. On est d'autant plus porté à penser ainsi que saint Augustin s'exprime, à l'égard des nombreuses traductions latines du nouveau Testament,

de la manière suivante : *Qui scripturam ex hebræâ linguâ in græcam verterunt numerari possunt, latini vero nullo modo. Ut enim cuiquam primis fidei temporibus*[1] *in manus græcus codex* (S. C., N. Test.)*, et aliquantulùm facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari.* De ces premières traductions, qui toutes, au moins la plupart, étaient grecques, une nous est restée, soit qu'elle doive son origine à un nom célèbre ou à une collaboration imposante. En tout cas, le voisinage des Juifs chrétiens, avec leur évangile de saint Matthieu, devait empêcher, dès le commencement, une choquante déviation de l'original.

Mais, dit-on, saint Matthieu, d'après l'expression de Papias, a reproduit les *loguia*, c'est-à-dire les oracles du Seigneur, et son œuvre était ainsi un recueil des sentences divines : nos évangiles sont tout autre chose, ils ne contiennent pas seulement les paroles du Seigneur, mais aussi son histoire ; donc le saint Matthieu de Papias était différent du nôtre. Strauss lui-même a mieux compris cette expression, et a reconnu que, par le mot *loguia*, Papias avait voulu dire un évangile comme le nôtre. A cet égard, il ne peut y avoir aucun doute. Cette indication de *ta loguia tou kuriou* ou *kuriaka* (les oracles du Seigneur) se présente, deux lignes plus bas, sous la forme suivante : *Ta upo to khristou é lekhthenta é prakhthenta*, « les paroles et les actes du Christ. » Le mot *loguia* signifie *histoire* en grec. Ainsi l'expression de Papias convient parfaitement à notre premier évangile canonique.

Une autre conjecture de Credner n'est pas plus heureuse. Papias, dit-il, a recueilli tout ce qu'il a pu emprunter aux paroles d'André, de Pierre, de Philippe, de Thomas, de

[1] Græcus Codex, s. c. N. Test., etc.

Jacques, de Jean et de Matthieu ; il devait donc consigner dans ce recueil l'expression de *loguia*, comme s'en est servi ce dernier évangéliste. Il rapporte la fin de Judas l'apôtre, qui trahit son maître, autrement que notre évangile grec de saint Matthieu ; par conséquent son évangile n'était pas le même que le nôtre. Il est impossible que Credner ait lu tout le passage d'Eusèbe. (H. E., III, 39.) Papias dit positivement que toutes les fois qu'il a rencontré quelqu'un qui s'est trouvé avec les anciens (les apôtres et les disciples du Seigneur), il l'a consulté avec empressement. Il n'aurait cru retirer, de la lecture d'aucun écrit, d'aussi grands avantages que de ces sources vivantes, *oson ta para zôsês phônês kai menousês*. Papias n'avait donc pas à consulter que les *loguia* écrits de saint Matthieu ; et, si l'on trouve dans ce qu'il nous a laissé quelque chose qui n'est pas dans notre saint Matthieu, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas dû l'admettre.

Cet ancien témoignage répond complètement au but qui nous l'a fait consulter, en confirmant l'authenticité de l'évangile de saint-Matthieu. Il ne parle pas seulement d'un évangile hébreu de saint Matthieu, mais aussi des traductions grecques qu'on en a faites, dans lesquelles, si un grand nombre nous en était parvenu, nous aurions été forcés de choisir notre évangile grec de saint Matthieu. Il ne nous manquait plus que la déclaration simple et expresse d'un ancien écrivain digne de foi, qui affirme que l'évangile grec de saint Matthieu, dont on se servait dans l'Eglise, n'est qu'une traduction de l'évangile hébreu de cet apôtre, sans qu'on sache qui a fait cette traduction et où elle a d'abord été publiée. Or, c'est ce que dit saint Jérôme dans le passage suivant : *Matthæus primus in Judæâ propter eos qui ex circumcisione crediderant evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit : quòd quis postea in græcum transtulerit non satis certum est.* (De

Viris illustr., c. 3.) Mais peut-être cet écrivain n'est-il ni assez ancien, ni assez digne de foi? Quant à ce dernier point, on ne peut mieux s'adresser. Mais ne serait-il pas étrange de n'invoquer qu'un témoignage, là où tant de voix s'élèvent, et de n'écouter qu'un seul témoin, quand tous parlent de même? Dans le fait, tous les écrivains qui, depuis Papias jusqu'à saint Jérôme, se sont servis de notre saint Matthieu, qui s'en sont servis comme de l'œuvre de l'apôtre de ce nom, et qui déclarent que l'original de l'évangile était en hébreu, ou ont tout-à-fait manqué de sens dans ce qu'ils ont dit, ou ont toujours admis la conformité des deux évangiles, comme il est arrivé une fois à saint Jérôme de la reconnaître expressément.

CHAPITRE VII.

D'après Eusèbe, et même un témoignage beaucoup plus ancien, Pantænus, directeur de l'école des Cathécumènes d'Alexandrie, fit un voyage apostolique, au second siècle de notre ère, dans les Indes (c'est-à-dire l'Arabie méridionale), et y trouva, entre les mains des chrétiens, l'évangile hébreu de saint Matthieu, que l'apôtre Barthélemi y avait laissé lors de sa première visite. Beaucoup de Juifs demeuraient en Arabie, et il n'est pas invraisemblable que les confesseurs de la nouvelle foi, qui s'étaient fixés dans cette contrée, appartinssent à la nation juive, et se servissent de l'évangile hébreu de saint Matthieu. Eusèbe nous apprend que, d'après ce qu'on disait, cet évangile aurait été transmis du temps de saint Barthélemi à celui de Pantænus, et il s'exprime ainsi : *En kai sôzesthai eis ton deloumenon khronon.*

De ce fait, indépendamment du témoignage de Papias, qui subsiste toujours, il ne résulte aucune preuve immédiate de l'authenticité de notre évangile de saint Matthieu;

cependant un tel fait est pour nous d'une grande importance indirecte. Le double témoignage de Papias et de Pantœnus, également ancien et digne de foi, ne permet plus de douter que l'apôtre saint Matthieu ait écrit un évangile hébreu. En outre, par là tombe entièrement l'objection souvent mise en avant, que personne n'avait jamais vu l'évangile hébreu de saint Matthieu. Il est vrai, au contraire, que saint Matthieu a écrit un évangile hébreu, et que, dans les temps primitifs, l'évangile qui portait son nom était de lui. Ainsi la base de notre évangile de saint Matthieu, qui se fonde sur tous les témoignages de l'antiquité chrétienne, et nécessairement l'évangile lui-même, reçoit des faits une telle confirmation, que maintenant, à l'égard des circonstances qui en démontrent l'authenticité, il ne peut plus y avoir l'objet d'aucun doute.

CHAPITRE VIII.

Parmi les plus anciens témoins, que l'on puisse produire à l'appui de l'authenticité d'un écrit apostolique, il faut compter Hégésippe. Saint Jérôme dans sa liste des écrivains ecclésiastiques, le place avant saint Justin martyr; d'après Eusèbe, il vivait « *epi tês protês tôn apostolôn diadokhês*, » et Etienne Gabaras l'appelle « *archaios anêr kai apostolikos.* » De ce qu'Hégésippe, dans ses *upomnemata,* cite quelque chose : *ek tou kath Ebraious evanguelion kai tou Suriakou kai idiôs ek tês Ebraidos dialectou*, Eusèbe conclut, avec raison, qu'Hégésippe était un juif chrétien. Cet évangile hébreu est l'évangile de saint Matthieu jusqu'au temps d'Hégésippe, c'est-à-dire dans la forme même qui avait été reconnue, jusque là, par les Juifs chrétiens et par les Nazaréens qui étaient le plus près de l'Eglise orthodoxe. De cet évangile hébreu de saint Matthieu proviennent, à ce

que l'on croit, ces citations et ces allusions que nous nous proposons de rapporter.

Hégésippe raconte dans Eusèbe, (H., E., III, 20.) que l'empereur Domitien fit venir le petit-fils de Judas, frère de Jésus-Christ, et lui demanda comment avait commencé le royaume du Christ, et quel était ce royaume : *ephobeito gar ten parousian tou khristou os kai Herôdês.*

Il y a ici une allusion manifeste à saint Matthieu, (chap. II, v. 3.).

Cependant, de ce qu'Hégésippe fait des citations de l'Evangile hébreu, comme le remarque Eusèbe, il ne s'ensuit, nullement, que l'allusion y soit empruntée. Bien plus, Eusèbe, dont il s'agit, se contente d'indiquer des passages particuliers où Hégésippe suit cet Evangile. Or, il a soin, lorsqu'il lui arrive de faire une citation d'un ancien, d'y joindre expressément l'explication que ce passage est pris à l'Evangile hébreu ou à un autre écrit analogue ; comme il en agit à l'égard de Papias (chap. 6.). Certes, il n'aurait pas omis de faire ici sa remarque ordinaire, s'il avait eu à citer, au moins à rappeler l'évangile hébreu sous forme d'allusion.

Et une des preuves concluantes qu'Hégésippe possédait notre Evangile grec, c'est qu'il paraît que les deux premiers chapitres du saint Matthieu, que nous avons, manquaient dans l'évangile hébreu [1].

Dans le *Codex CCXXXII,* de la bibliothèque de Photius, Etienne Gobaras rapporte qu'Hégésippe blâmait les paroles suivantes, de saint Paul, dans sa première aux Corinthiens [2], « Ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu,

[1] Or, la citation est empruntée au chapitre XI de l'évangile de saint Matthieu. (Note du traducteur.)

[2] Il est notoire que les Juifs chrétiens ne tenaient pas compte de saint Paul, ou qu'ils blâmaient ses écrits. Ce qui n'est pas à présumer

ce que le sens d'aucun homme n'a pénétré, ce que Dieu a départi à ceux qui l'aiment », parce que ces paroles sont en contradiction avec les Saintes-Ecritures et le Seigneur qui dit : *makarioi oi ophtalmoi umôn oi blepontes kai tà akouonta.* (Matth., XIII, 16.) Nous avons à méditer sur cette citation exacte, comme sur l'allusion dont nous avons d'abord parlé, qui, dans le texte d'où nous les avons prises, ne sont pas empruntées à l'Evangile Hébreu, dont Hégésippe fait mention, mais à notre Evangile grec de saint Matthieu, avec lequel la citation s'accorde mot pour mot. Il en est d'Hégésippe, comme de Papias, *qui se servait de notre Evangile grec de saint Matthieu, mais qui, en outre, avait connaissance de l'Evangile hébreu et le consultait.*

Qu'il connût l'Evangile hébreu de saint Matthieu, comme juif chrétien, cela s'entend de soi-même, ainsi que l'usage qu'il faisait de notre saint Matthieu. Hégésippe savait le grec, faisait de grands voyages, se trouvait en rapport avec les Eglises romaine et corinthienne, et c'était un des juifs chrétiens qui communiquaient continuellement avec toute l'Eglise orthodoxe. Il était impossible que l'Evangile grec de saint Matthieu lui restât inconnu, et que l'empreinte de cet Evangile, dans son origine et sa tendance, eût rien de défavorable aux yeux d'Hégésippe.

On ne contestera pas la haute importance de ce témoignage d'Hégésippe, pour peu que l'on considère l'antiquité de cet écrivain et le rang qu'il occupe. Le Juif chrétien auquel l'Evangile de saint Matthieu était parfaitement connu, se servait de l'Evangile grec, comme d'un livre saint, qui reproduisait réellement les paroles du Seigneur, telles que saint Matthieu les avait rapportées! Je n'ai plus, ici, aucune

d'Hégésippe; vraisemblablement il ne connaissait pas l'épître de l'apôtre.

remarque à faire; seulement je ne puis passer sous silence la pensée qui résulte de l'examen de ces témoignages d'Hégésippe, à l'égard de notre Evangile de saint Matthieu, rapprochés de la concordance particulière des deux premiers chapitres, de cet Evangile, avec le point de vue des Juifs chrétiens, de l'espèce d'Hégésippe, sur la personne de Jésus : c'est qu'il est possible que notre premier Evangile canonique soit sorti, dans l'origine, de ce centre éclairé de juifs chrétiens, qui étaient toujours restés attachés à l'Eglise grecque, comme la reproduction de l'évangile hébreu de saint Matthieu.

Nous en avons assez dit sur les témoignages dont saint Matthieu est, proprement, l'objet.

CHAPITHE IX.

L'évangile de saint Marc.

Si l'on pouvait contester que le plus antique témoignage sur l'Evangile de saint Matthieu, celui que nous avons cité, remontât au prêtre Jean, le disciple du Seigneur, il est impossible de renouveler cette objection, dans la même circonstance, au sujet du témoignage conservé par Eusèbe, sur l'évangile de saint Marc. Eusèbe rapporte les paroles suivantes de Papias : Le prêtre Jean a dit aussi : Marc, *l'interprète de Pierre*, écrivit, d'après lui, ce que le Christ avait dit ou fait, et ce qu'il avait exactement gardé dans sa mémoire, mais non pas dans le même ordre, *ou taxei*, que le Seigneur l'avait fait. On dit : Marc n'avait pu entendre le Seigneur, et il n'était pas un de ses disciples et un de ses compagnons; mais plus tard, comme je le dis, (le prêtre Jean) il s'attacha à Pierre, qui proportionna l'enseignement qu'il lui donna, aux besoins de son disciple, mais qui ne chercha, en aucune manière, à lui transmettre un traité

complet (*Suntaxis*, Luc, I, 1-4.) de l'histoire du Seigneur *(ton kuriakôn logôn.)* Et Marc, quand il écrivait, suivait exactement les paroles de Pierre; il n'avait qu'un soin à prendre, celui de ne rien supprimer de ce qu'il avait entendu, comme de ne rien y ajouter et de n'y rien changer.

On a supposé, et même soutenu, que le prêtre Jean, tandis qu'il rend ce témoignage au récit évangélique de Marc, avait eu sous les yeux une relation qui différait, entièrement, de notre évangile actuel de saint Marc. Nous examinerons la base de cette assertion; cherchons en d'abord les conséquences historiques.

On supposera naturellement que Papias avait connu l'Evangile, dont il rapporte l'origine, d'après le prêtre Jean, qu'il s'en était servi et que ce dernier avait fait de même. Si nous avions les citations que Papias tirait de son évangile de saint Marc, nous toucherions au fond de la question. Qu'Eusèbe, qui fait parler Papias, et, avec lui, le prêtre Jean, sur saint Marc, ait eu notre Evangile de ce nom, et, par là, ait compris ce que dit Papias ou son interprète, de l'évangile de saint Marc, à cet égard, il n'y a aucun doute. Mais peut-on, sans plus ample informé, affirmer que le saint Marc d'Eusèbe, c'est-à-dire notre saint Marc, n'était pas différent de celui de Papias? S'il est vraisemblable, que Papias, dans ses cinq livres des *Loguiôn kuriakôn* (sur l'Histoire du Seigneur), ait fait de nombreuses citations de l'Evangile de saint Marc, qu'Eusèbe pouvait comparer, et que, certainement, il comparaît avec son saint Marc, il faut croire aussi que ce dernier ne découvrait pas la moindre différence entre les deux évangiles, et que l'identité même de la forme était complète. Cela, assurément, me paraît très-vraisemblable, mais je ne veux pas y attacher une grande importance, parce que j'ai un autre témoignage à produire. Irénée cite le commencement de l'Evangile de saint Marc, et en nomme expressément l'auteur. Irénée avait, aussi, notre évangile de

saint Marc. Irénée connaît et cite l'ouvrage de Papias, qu'il désigne ainsi : *Iôannou men akoustês, Polukarpou de etairos, archaios anêr.* (Eusèbe, H., E., III, 39, *ab init.*) Par là on verra facilement de quel poids Papias était pour Irénée. Ces hommes pouvaient-ils s'être servis sous le même nom, d'un évangile tout-à-fait contraire? Une autre preuve de la croyance chrétienne, à cet égard : Comment se fait-il que les gnostiques, des premiers temps, comme fondement de leurs faux systèmes, se soient appuyés sur des écrits, que l'Eglise orthodoxe ne connaissait pas et qu'elle ne voulait pas reconnaître? Polycarpe, Papias et Irénée appartenaient à la même Ecole, aux mêmes idées. Irénée, était disciple, et Papias contemporain et ami de Polycarpe. Irénée se trouve donc ainsi rapproché de Papias; car Eusèbe dit de lui expressément, que son opinion, sur l'autorité de Papias, avait pour base : *Plenkai tois met'auton* (Papias) *pleistois osois tôn ecclesiasticôn tês omoias autô doxes papaitios guegonc ten arkhaiotêta tandros problêmenois ôper oun Eirênaiô. k. t. l.* Dans de telles circonstances, il est, je crois, impossible de nier que le saint Marc, d'Irénée, de Papias, et du prêtre Jean, ait été le même, et, par conséquent, on ne peut pas supposer que celui-ci ait voulu parler d'un évangile de saint Marc qui ne fût pas le nôtre.

Mais on a élevé des doutes, à cet égard, parce que sans doute, saint Marc s'est réglé sur saint Matthieu et en même temps, sur saint Luc, et n'a pas puisé, à une source particulière, comme le témoignage de l'apôtre saint Pierre; et parce que l'ordre, *ou taxei* dans lequel Papias, et, encore plus, le prêtre Jean parle de l'Evangile de saint Marc, ne peut s'appliquer en aucune manière à notre évangile de ce nom, où l'histoire évangélique est racontée dans un ordre remarquable.

Avant tout, on peut demander de quel droit on juge ainsi la question, savoir si la relation du prêtre Jean, originale de

sa nature, n'effleure pas seulement le rapport entre saint Marc et saint Pierre, sans en exclure entièrement l'autre point, le rapport de l'évangile de saint Marc avec les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc? La question littéraire historique, aussi bien que critique, était si loin du temps et des hommes, dont nous parlons, et tellement reléguée sur l'arrière plan à l'égard des grandes questions de l'époque, à cause des rapports personnels des écrivains évangéliques, que nous ne devons pas trouver étonnant, si quelquefois ils se taisent et nous laissent dans l'indécision sur des points, qui, plus tard, et, de notre temps, sont devenus d'une haute importance pour nos recherches. Bien plus : n'est-ce pas, pour les nouveaux critiques, un résultat satisfaisant que le rapport du second évangile avec le premier et le troisième, ne puisse s'attribuer à aucun calcul, dont cet évangile soit l'objet, et que, pour le comprendre, il faille avoir recours à une autre source, celle de la tradition orale? Qu'est-ce qui vous empêche de remonter à la prédication de saint Pierre, comme à cette source, et relativement, aux souvenirs qu'il avait laissés dans la mémoire de saint Marc?

L'esprit de gageure, qui veut, aussi, suspecter cette source de l'évangile de saint Marc, indiquée par le prêtre Jean, va encore plus loin et combat l'influence directe des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sur saint Marc, sous le prétexte que ce dernier a, dans son récit, une forme trop indépendante, pour avoir eu les autres évangélistes sous les yeux pendant la composition de son évangile. Mais il dit aussi qu'il s'est servi de ses souvenirs. Et la conséquence naturelle, et point forcée, de la tradition du prêtre Jean une fois admise, peut-on la demander? C'est que surtout le rapport intime, de Marc avec Pierre, ne peut soulever le moindre doute, et se trouve d'autant plus constaté, que les Evangiles écrits sont des images de la prédication aposto-

lique, dont ils émanent pour l'époque, pour la forme et le fond. Mais lorsque Strauss s'appuie sur Griesbach et met en avant le résultat anatomique, pour ainsi dire, du rapprochement synoptique des trois premiers évangiles, c'est-à-dire montre que saint Marc s'est tellement servi de ses devanciers, et a tellement compilé son récit évangélique que, pour l'examiner plus facilement, il faut morceler l'ensemble des trois premiers évangiles par le procédé synoptique, alors le témoignage du prêtre Jean en faveur de notre évangile de saint Matthieu perd peut-être de sa force?

Qui, au monde, peut croire que saint Marc ait fait une compilation aussi matérielle, aussi étrange? Qu'on pense seulement, en admettant cette idée, qui touche à la synthèse de notre évangile, qu'on pense à l'opération intellectuelle que saint Marc aurait dû y pratiquer, et l'idée paraîtra absurde comme l'opération impossible. Si l'on ne veut attribuer, par là, à l'évangéliste qu'un manque d'intelligence, nous ne pouvons compter que notre protestation soit appuyée; car alors, il faut que, depuis longtemps, on fasse, à tous les évangélistes, la grossière injustice de les calomnier. Mais la question n'est pas là. Je demande dans l'espèce comment on suppose, d'après un manque prétendu d'intelligence, que notre évangile ait pu obtenir la place qu'il occupe; il y a là plus que cette absence de goût et d'esprit par lesquels on veut expliquer l'évangile de saint Marc. Il n'y a qu'une manière de comprendre une compilation de saint Matthieu et de saint Luc, et il faut qu'elle soit la plus maladroite comme la plus grossière des compilations, mais cela n'atteint pas notre évangile.

Ce qui appartient en propre à saint Marc sort d'une source particulière. Or, cela ne consiste pas seulement dans un surplus de matière, qui reste, lorsqu'on l'envisage séparément des deux autres évangélistes. Quand on l'isole, on

l'aperçoit dans sa suite, dans son ordre, dans sa marche, qui n'est entièrement, ni celle de saint Luc ni celle de saint Matthieu ; et, ainsi, se développe le fil brillant de son histoire, qui n'est le même ni dans l'un ni dans l'autre de ces évangélistes, ni dans les deux réunis. Il n'arrive pas que, compilateur esclave et resserré entre les deux sources où il puise, saint Marc suive dans une partie de son histoire un évangéliste, dans une autre partie, tel autre; mais qu'on examine le fil, auquel tient son récit distinct et qui en fait tout l'enchaînement, on verra que, sans jamais s'en départir, Marc, tantôt consulte Matthieu, tantôt Luc, tantôt l'un et l'autre à la fois. Que l'on prenne seulement ici, pour point de comparaison, le plan détaillé et précis, que l'esprit de gageure philosophique nous a offert, et que l'on se demande si la voie de reconstruction naturelle, la voie de construction primitive de l'édifice, si le principe et la base de la composition d'un tel ouvrage dans son origine, dans sa vie, ont pû être la dissection anatomique, s'il a été possible de créer un récit comme celui de saint Marc, en faisant, seulement usage de saint Matthieu et de saint Luc, lorsque toute la suite de saint Marc, pris séparément, ne se retrouve ni dans ses devanciers, ni dans leur double combinaison, ni dans le sujet lui-même. Il faut supposer dans l'opinion contraire, que Marc a découpé en morceaux les deux rouleaux évangéliques [1] de saint Matthieu et de saint Luc, les a mêlés dans un sac, et que son évangile est le résultat de ce mélange. Ou, mieux encore, il aura pris un parchemin blanc, sur lequel il aura collé saint Marc et saint Luc comme des étiquettes, et, sur ce brouillon, il aura fondé son récit; car on ne refusera pas à saint Marc une fraîcheur et une vie d'exposition, qui ne peuvent être que le résultat d'une œu-

[1] Les ouvrages anciens étaient en rouleau. (Note du trad.)

vre, dont le point de vue est unique et qui émane d'un seul jet. Prenons deux exemples, car ce n'est pas ici le lieu d'examiner toute la question *synoptique*. D'après ce système, on fait les remarques suivantes sur saint Marc, chap. I, v. 40 et 45; sur saint Matthieu, chap. VIII, v. 1 et 4; sur saint Luc, chap. v, v. 12 et 16. Marc saute le chapitre v de saint Luc, v. 1 et 11, parce que cette coupure supprime le chapitre I, v. 16 et 20, et il fait son premier emprunt à saint Matthieu, chap. VIII, v et IV, dans le sermon de la montagne, où, en outre, il ne s'éloigne pas beaucoup de saint Luc, chap. v, v. 12 et 16. Dans le texte il les suit tous les deux, et dans le sermon, saint Luc, seulement aux versets 4 et 5. » A cela nous répondrons : Saint Marc a dès le commencement son allure particulière, et soit qu'il rencontre, sur sa route, parallèlement, des passages de saint Matthieu ou de saint Luc, il adopte tantôt les uns, tantôt les autres dans la mesure de conformité et de divergence où ils se trouvent avec la tradition qui lui est propre et qui reste toujours indépendante. Voici l'observation que l'on fait sur le chap. III, v. 20 et 35 de l'évangile de saint Marc : Marc saute le sermon de la montagne dans saint Luc, et veut reprendre saint Matthieu, chap. VIII, v. 5, ou chap. VIII, v. 18; il passe le chap. XII, v. 24; parce qu'il avait déjà touché à saint Matthieu, chap. XII, v. 14. Il pratique librement ce système de coupure dans saint Matthieu, chap. XIJ, v. 46, et puis, suivant sa coutume, il supprime les longs discours de saint Matthieu, chap. XII, v. 33 et 48. » Nous répondrons encore : Marc ne nous fait point part de ces longs discours, parce qu'ils ne se présentent pas dans sa tradition; et ils ne s'y présentent pas parce que Jésus ne les avait pas tenus, et saint Matthieu, que suit saint Luc, loin que les sources, dont il s'est servi, ne lui indiquassent pas une autre voie, a eu soin de rapprocher des paroles, prononcées à époques différentes, mais qui se trouvaient dans des rapports de grande

conformité, méthode d'exposition à laquelle saint Marc n'était nullement forcé de s'astreindre. Saint Marc n'était pas un copiste aveugle, ou, pour mieux dire, ce n'étaient pas ses propres yeux qui le conduisaient dans l'usage qu'il faisait de ses devanciers, mais le fil de sa tradition, qui ne se lie ni à saint Matthieu ni à saint Luc, et, avec lequel il se porte tantôt vers celui-ci, tantôt vers celui-là, après avoir quitté tantôt l'un, tantôt l'autre.

Cette explication, infiniment claire et naturelle du rapport en question, comparée au résultat des tableaux synoptiques, n'a pas échappé entièrement à la sagacité de nos critiques eux-mêmes; ils l'admettent là où ils croient le moins l'admettre. De Wette s'exprime ainsi à cet égard: « Il est évident que saint Marc ajoute peu au récit des autres évangélistes, qu'il partage, au plus, avec eux, et qu'il est comme leur terme moyen; qu'il suit, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, ce qui est propre à chacun; que souvent il forme de leur texte comme un même tissu, et l'abrège; or, il ne faut pas en attribuer seulement la cause à la communauté de la tradition orale, mais aussi à une certaine influence que Matthieu et Luc exerçaient sur lui comme historiens de tradition évangélique. S'il n'avait suivi que cette tradition, il y aurait eu dans la composition de son évangile quelque chose de trop arbitraire; mais encore ne l'oubliait-il pas. Il paraît ainsi naturellement que, dans ce qui est commun aux trois évangélistes, saint Marc est comme le point de jonction, tandis qu'il s'accordait avec eux dans ce que la tradition orale de l'évangile avait de plus remarquable. Ainsi s'exlique aussi ce texte d'un même tissu et ce système d'abréviation et de triage, qu'il montre dans le récit de l'enseignement de Jésus en Galilée, et qui a toute l'apparence d'être basé sur des souvenirs. Il évitait naturellement les longs discours et les allocutions, qui restent dans la mémoire plus difficilement que les récits, et il

suivait tantôt l'un, tantôt l'autre des évangélistes, suivant ses souvenirs. »

Evidemment nous sommes sur les traces de la vérité; car, ainsi que je l'ai déjà observé plus haut, la relation du prêtre Jean ne se trouve pas ici frappée d'exclusion, mais elle prend l'expression concrète d'un souvenir de l'exposition évangélique de saint Pierre [1]. Avant tout, ce qu'il importe de résoudre, c'est l'impossibilité que la concordance littérale, si frappante, de Marc avec Matthieu et Luc, soit explicable par l'usage tout indirect qu'il aurait fait de ces derniers; car on a dû admettre que Marc ne s'adresse pas aux mêmes sources que Matthieu et que Luc, mais à celles-là qu'il avait connues de bonne heure, et que lui offraient ses lectures et ses souvenirs, ce qui, en définitive, revient au même, sous peine de contradiction. En effet, si Marc avait lu Matthieu et Luc avec tant de soin, qu'il pût, de mémoire, faire de ces évangélistes un grand usage littéral, ce qu'il a fait, il en résulte une si profonde connaissance de leur texte, qu'on ne se souvient presque plus de la distinction entre l'usage direct et indirect. Cette familiarité ouvre tout d'abord une voie libre à saint Marc seul à côté de saint Matthieu et de saint Luc; car, non-seulement des phrases isolées et de courtes paroles de Jésus, dont le sujet mobile dépendait surtout des circonstances et de l'occasion, mais aussi de plus longs discours que ceux qu'il rapporte, auraient dû rester plus facilement dans sa mémoire que des récits verbalement exacts. Or, ces paroles, ces discours ont quelque chose de particulièrement distinct qui, en raison de l'importance de la matière, se grave plus facilement dans la pensée, tandis que, verbalement, le récit par lui-même a plus de peine à s'y fixer, quoique, sous une forme

[1] Je ne puis comprendre comment de Wette montre tant d'obstination à combattre l'exposition évangélique en général. (Intr., p. 100.)

plus libre, il ne perdît rien ; au lieu que la parole, lorsqu'il s'agit d'oracles et d'enseignements, est décisive.

A mesure que l'on réfléchit davantage sur cette profonde connaissance que possédait saint Marc de saint Matthieu et de saint Luc, on admet la supposition d'un usage direct, mais sans écarter aucunement l'usage indirect qui résultait de ses souvenirs. Et aussi la date que nous donne Papias, et le résultat critique évident d'un usage direct de saint Matthieu et de saint Luc, les placent tous les deux dans un ordre qui est déjà indiqué par la date même. Conséquemment saint Marc liait, avec le récit de saint Pierre, qui lui était d'autant plus familier qu'il lui avait servi de base, la narration écrite de saint Matthieu et de saint Luc. Mais si la *proclamation* de l'évangile par saint Pierre, pour parler comme le prêtre Jean, qui emploie le mot *kêrugma*, était antérieure à saint Marc, et lui donnait comme la mesure de l'usage qu'il devait faire de saint Matthieu et de saint Luc ; et si, en se servant de la prédication de saint Pierre, il n'intervertissait pas l'ordre même des temps, et n'appliquait pas secondairement cette prédication à l'étude des évangiles écrits, alors tombe entièrement le reproche d'un système arbitraire dans la composition de l'évangile de saint Marc, et l'on voit bien les raisons qui ont déterminé cet évangéliste à faire de ses devanciers l'usage qu'il en a fait, arbitraire et irrégulier seulement en apparence.

Nous sommes loin ici, à côté du point de vue que nous indiquons, de déclarer satisfaisantes toutes les visions dont l'évangile de saint Marc, en particulier, comme dans ses rapports avec saint Matthieu et saint Luc, pourrait être l'objet.

D'abord, nous savons de quelle source vient ce qui est propre à saint Marc, c'est-à-dire de saint Pierre. Parmi les traits les plus saillants qui appartiennent à saint Marc dans son évangile, on remarquera surtout le début. Ni Matthieu

ni Luc ne commencent l'histoire évangélique par saint Jean-Baptiste : d'où vient que Marc fait cette innovation, lui qui devrait l'avoir tirée de l'exposition générale des autres évangélistes ? ou comment arrive-t-il à saint Matthieu et à saint Luc, si la tradition universelle excluait l'histoire antérieure à l'évangile, d'en accueillir cette partie et d'y attacher une aussi grande importance ? Marc ne connaît pas que l'histoire qui a précédé immédiatement l'évangile, il le fait entendre formellement en s'adressant tout d'abord aux sources [1], après ces mots : « Commencement de l'Evangile, *arkê tou evangueliou*, » du v. 1 au v. 4 de son premier chapitre.

Que l'on compare avec ceci la prédication de saint Pierre dans l'histoire apostolique, (chap. I, v. 22, et chap. X, v. 37 et 38) : quelle concordance ! Or, cette concordance avec la *proclamation* de l'évangile par saint Pierre, dans une contradiction ouverte avec saint Matthieu et saint Luc, dont Marc, autrement, se serait servi, sur lesquels il aurait eu soin de s'appuyer, est une des preuves intrinsèques les plus fortes de la vérité du récit du prêtre Jean.

En second lieu, Marc fait mention de saint Pierre plus souvent que ne le font saint Matthieu et saint Luc. Les endroits dans lesquels saint Marc parle de saint Pierre, tandis qu'il omet de désigner par leur nom, tantôt saint Matthieu, tantôt saint Luc, sont ceux où il s'occupe seulement de saint Pierre, et de la place qu'il occupe dans l'histoire de Jésus. Dans Matthieu (chap. XXI, v. 20), les disciples s'étonnent que « le figuier se soit séché [2], » et ils deman-

[1] En effet, dès le second verset de son évangile, saint Marc cite Isaïe, qui a annoncé saint Jean Baptiste. Certes, la source est antique. (Note du traducteur.)

[2] « Et voyant un figuier sur le chemin, il s'en approcha ; mais n'y ayant trouvé que des feuilles, il lui dit : Qu'à jamais il ne naisse de toi

dent au maître comment cela s'est fait aussi promptement ; dans Marc (chap. XI, v. 21), c'est Pierre qui se plaint de la malédiction portée contre le figuier, et qui parle à Jésus : « Maître, dit-il, voyez comme le figuier que vous avez maudit est devenu sec. » Dans Matthieu, chap. XXIV, v. 3, et Luc, chap. XXI, v. 7, les disciples demandent généralement quand doit arriver ce que Jésus a dit de la construction du temple à Jérusalem ; dans Marc, chap. XIII, v. 3, c'est Pierre, Jacques, Jean et André, qui font ces questions à Jésus-Christ en le prenant à part. Il en est de même dans l'évangile de saint Marc, chap. XVI, v. 7, à l'égard des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, chap. XXVIII, v. 7, et chap. XXIV, v. 9. Si quelques particularités étaient omises, soit dans la tradition générale, soit dans saint Matthieu ou dans saint Luc, qui pouvait mieux les apprendre à saint Marc que saint Pierre, qui en était instruit par sa propre expérience ?

Il est vrai que, dernièrement encore, on s'est étonné, comme, au reste, du temps même d'Eusèbe, que Marc, l'ami de saint Pierre, ne nous fît part, cependant, d'aucuns détails plus complets sur saint Pierre, et sur son rôle dans l'histoire évangélique. On suppose ici ce qu'autrement on serait si porté à contester, que Pierre remplissait un rôle spécial parmi les disciples de Jésus, et que, ainsi que l'histoire l'a remarqué, il était souvent en évidence. Quoiqu'il en soit, cependant, le prêtre Jean ne dit pas que Marc ait mis par écrit ce que lui a raconté saint Pierre, mais ce que l'apôtre communiquait à d'autres; et c'est ainsi que Marc l'aurait appris. Mais même dans l'intérêt de la cause du

aucun fruit ; et au même moment le figuier sécha. » (Saint Matth., ch. XXI, ℣ 19.) « Ce que les disciples ayant vu, ils furent saisis d'étonnement, etc. » (*Idem*, ℣ 20.) (Note du trad.)

Christ, et à l'égard de l'apôtre dont, après tout, il n'était pas ici question, et qui voulait soutenir cette cause, comme de l'évangéliste, qui, certes, n'était pas disposé à se laisser prévenir dans son récit, il faut croire que saint Pierre a parlé sans ostentation et n'a fait mention de lui-même, et de la part qu'il a eue à l'histoire évangélique, que dans des cas exceptionnels, dont lui seul pouvait rendre compte, comme ceux que nous avons cités, où les faits trouvent une confirmation nouvelle dans la pensée qu'il s'y est mêlé activement [1]. Si Marc ne nous apprend rien de plus, c'est que lui-même n'avait rien appris davantage.

[1] C'est en effet un des caractères les plus saillants de l'Evangile, que ce désintéressement intellectuel des auteurs du récit, ou de ceux qui l'ont inspiré, quand il s'agit d'eux-mêmes. L'idée générale, le grand but de l'Evangile les domine sans cesse. Tout individualisme disparaît pour eux, ce serait rompre l'unité du récit que de parler des historiens mêmes, qui se trouvaient y jouer un rôle, plus qu'il ne pourrait être nécessaire au développement des faits généraux. Et, certes, il y a là un des plus beaux caractères de la vérité. Quel historien, lorsqu'il parle d'événements, auxquels il eut une part importante, n'est pas porté tout naturellement à la revendiquer, même avec modestie? La renonciation à soi-même est presque inouïe en pareil cas: « On y était, on a vu, on a entendu, on a éprouvé telles impressions dont on veut rendre compte à son époque et à la postérité: comment abdiquer le «*quorum pars magna fui?* » N'est-il pas sur les lèvres de l'historien, qui fut acteur et au bout de sa plume? Les évangiles avec une admirable simplicité qui est de la sublimité, ne nous offrent rien de semblable. On n'y trouverait pas un passage qu'un évangéliste ait ramené à lui-même dans l'histoire de Jésus-Christ. C'est que cette histoire, qui n'a rien d'analogue dans les traditions des peuples, a au-dessus d'elle l'idée divine qui la règle avec une autorité infinie et la place dans des voies si larges, que l'individualité hnmaine ne peut chercher à s'y faire apercevoir; que d'ailleurs dans l'Evangile, s'il est souvent question de l'homme,

Enfin, saint Marc a préféré le court passage de saint Matthieu (chap. IV, v. 18 et 20), où il n'est pas très-particulièrement question de saint Pierre, au passage plus étendu de saint Luc (chap. V, v. 1 et 11), quoiqu'il suive ce dernier dans l'ordre de l'histoire, et qu'il trouve dans son récit d'amples détails sur saint Pierre; mais n'est-ce pas tout le contraire qu'on aurait dû attendre d'un disciple et d'un admirateur de saint Pierre, qui aurait écrit seulement d'après saint Matthieu et saint Luc? Nous nous expliquons la marche qu'il a suivie, par ce fait que Marc n'a rien trouvé dans les récits de saint Pierre, qui étaient la base de son évangile, d'analogue au passage de saint Luc.

Il en est de même, relativement au passage de saint Matthieu, chap. XVII, v. 24 et 27, que Marc a passé entièrement, et qui, sans doute, ne s'était pas présenté dans la tradition apostolique.

CHAPITRE X.

Si l'on ne peut objecter rien de fondé aux conséquences du rapport de saint Marc, de saint Matthieu et de saint Luc

c'est toujours de l'homme en général, et que tout l'Evangile peut résumer par ces mots : Divinité, humanité.

Quand l'Evangile n'aurait que ce caractère, il aurait droit à l'attention de tous les hommes sérieux. Comment ne pas étudier des historiens qui viennent vous parler de Dieu et de l'humanité avec la plus belle de toutes les morales, et qui commencent par s'oublier eux-mêmes, dans un récit qui les touche de si près? Comment ne pas croire à un récit que nous ne pouvons qualifier que par ce mot de désintéressement intellectuel, dont nous nous sommes déjà servis; ce récit *désintéressé*, dans lequel les apôtres parlent d'eux-mêmes, le plus souvent pour s'accuser de leurs fautes, de leur tiédeur, et où ils n'oublient aucun des reproches que leur adresse le Christ, mérite, par ce fait-là seul, de préoccuper fortement les esprits impartiaux. (Note du trad.)

avec le récit du témoignage du prêtre Jean sur notre évangile de saint Matthieu ; si cette relation trouve, au contraire, une puissante confirmation dans ce rapport, il faut en conclure que le témoignage lui-même, et par conséquent l'authenticité du second évangile, sont dignes du même degré de foi. On pense aujourd'hui de notre second évangile ce que le prêtre Jean a dit de son évangile de saint Marc. Cette opinion est aussi une preuve positive de la vérité de sa relation sur notre évangile de saint Marc, et elle n'ôte rien au caractère du récit, à l'égard d'un autre écrit évangélique. Si nous voulons bien comprendre le prêtre Jean, voilà ce qu'il dit : Marc ne compose pas sur l'histoire du Seigneur une œuvre complète, ni strictement chronologique, parce que, n'ayant pas été lui-même témoin de l'histoire, il suivait les récits de l'apôtre Pierre, qui subordonnait les exigences historiques à des fins plus hautes. Avec l'évangile de saint Jean pour point d'appui, c'est précisément l'opinion que nous nous trouvons dans la nécessité d'admettre.

CHAPITRE XI.

Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, (Adv. Hœr., chap. VI, p. 14.) parle aussi de l'évangile de saint Marc. Mais on répond à ce témoignage qu'il se réfute lui-même, et que, par conséquent, il ne décide rien à l'égard de l'authenticité de cet évangile. Ce jugement est trop prompt. D'abord, il n'y a pas ici de contradiction, et, en second lieu elle ne pourrait exister que de la part d'Eusèbe à l'égard de Clément d'Alexandrie, ce qui ne serait pas très préjudiciable au témoignage de ce dernier. En effet, dans le traité d'Eusèbe contre les hérésies, on ne trouve pas citées les propres paroles de Clément d'Alexandrie, mais Eusèbe parle de lui-même (chap. II, p. 15, chap. VI,

p. 14.), à l'occasion de l'arrivée de Simon à Rome, du zèle des chrétiens romains pour le véritable Evangile, qu'ils avaient témoigné par le désir de retrouver, dans saint Marc, l'évangile de saint Pierre. Eusèbe termine le chap. VI, p. 14, par la remarque suivante : *tosakta o vlêmês,* (ce qui est rapporté par Clément) preuve qu'il vient de faire une citation. Au reste ce passage est sous la forme du discours indirect qui par son caractère d'antiquité, prouve qu'Eusèbe se servait du récit de Clément d'Alexandrie comme d'une vieille tradition qui lui était étrangère.

Il en est autrement du premier paragraphe, qu'Eusèbe a présenté sous la forme du discours direct, le joignant à son propre récit avec la simple observation que Clément rapporte le fait dans le septième livre de ses *Hypotyposes*, et que Papias s'accorde avec lui.

Quoi qu'il en soit, les deux passages disent essentiellement la même chose et la contradiction prétendue n'existe nulle part. Suivant le premier traité contre les hérésies, (chap. II, p. 15.) Pierre aurait décidé, après avoir pris connaissance de l'évangile de saint Marc, que l'écrit serait envoyé aux Eglises, *kurôsai tên graphên eis enteuxin tais ecclesiais;* d'après le second (chap. VI, p. 14.) Pierre, dès qu'il fut instruit de ce qui arrivait (de la publication de l'Evangile de saint Marc) ne voulut à dessein, ni l'empêcher, ni la favoriser ni y prendre une part directe et positive : *protreptikôs mête kolusai mête protrêpsasthai.* Valesius fait mention de cette apparente contradiction dans ses remarques sur le dernier passage. Il dit que, dans tous les manuscrits au lieu de *protreptikôs*, on lit *prophanôs,* et il déclare que Pierre, lorsqu'il apprit que Marc avait écrit et publié son évangile, ne l'avait *ouvertement* ni blâmé ni approuvé, « *Petrum cum evangelium a Marco scriptum editumque esse cognovisset, palam nec vetuisse nec laudasse.* Mais la contradiction reste la même, puisque *kurôsai* ne

peut s'entendre que d'une recommandation publique de l'Evangile de saint Marc, et la variante n'y fait rien. Que l'on examine tout le passage, et surtout qu'on fasse attention à la conclusion : *ôper epignonta ton Petron protreptikôs mête kôlusai mête protrêpsaistai*, par rapport au sens général de la phrase, et toute contradiction apparente disparaît à l'instant. C'est le sujet, c'est-à-dire, pour nous servir des paroles grecques, *to kata Marcon (evanguelion) tautên eskhekenai tên oikonomên*, le plan de l'évangile de saint Marc, que l'on a pris pour le résultat de ce plan, pour l'évangile achevé, et la conclusion *oper epignonta.* s'applique, très-vraisemblablement au sujet même que saint Marc pouvait traiter sans une intervention *publique* de saint Pierre, et non pas au fait de l'évangile terminé, dont il n'est pas question. Ou que faut-il penser? Que Marc a écrit et répandu son évangile, mais que Pierre ne l'a ni approuvé ni blâmé? Ou bien, est-ce là une indifférence complète, de la part de Pierre, à l'égard de l'œuvre de saint Marc? Cela ne résulte point du sens même de l'écrivain, et ne peut se supposer en raison des rapports et de la liaison intime qui existaient alors entre les personnes que l'on divise. Bref, il faut, comme nous l'avons dit, que l'on ait pris, dans la phrase en question, le sujet pour la composition même, le principe pour la conséquence. Le premier passage nous apprend quelque chose de nouveau, c'est ce que fit Pierre, lorsque l'écrit fut terminé, et qu'il l'eût examiné: il le recommanda aux Eglises.

Il est facile de voir combien ce récit de Clément d'Alexandrie, qui est basé sur la relation du prêtre Jean, a de l'importance comme témoignage de l'authenticité du second évangile. D'abord, il ne peut y avoir de doute, que notre évangile de saint Marc ne fût familier à Clément d'Alexandrie; de sorte que cette authenticité s'accorde tout-à-fait, avec le

récit du prêtre Jean lui-même; enfin cette relation la confirme et l'explique, puisqu'elle établit que saint Pierre n'eut aucune part directe à l'Evangile de son disciple, ce qui a donné lieu à l'assertion que saint Marc n'avait pu consulter que le premier et le second évangiles.

CHAPITRE XII.

Evangile de saint Luc.

A l'égard de l'authenticité de cet évangile, nous n'avons pas des témoignages aussi anciens, que pour les Evangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Nous le trouvons reconnu publiquement vers la fin du second siècle, à l'époque où tout le recueil des évangiles était universellement reconnu et répandu. Il ne résulte pas seulement, des témoignages d'Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, qui sont ici d'une grande importance, qu'alors il existait un évangile sous le nom de saint Luc, mais aussi que cet évangile, n'était pas autre que celui d'aujourd'hui. Ces témoins sont si anciens et si dignes de foi, et leur accord est si frappant, que, de ce côté, c'est-à-dire, au point de vue des preuves externes, le témoignage de l'authenticité laisse à peine quelque chose à désirer, à moins qu'on ne mette en avant cette absurde exigence, dont nous avons déjà parlé et qu'on demande un témoin oculaire de l'acte même de la composition, et un témoin auriculaire de la certitude du fait, que Luc est l'auteur de son évangile. Pour suppléer, en quelque sorte, à la grande ancienneté des témoignages qu'on rencontre à l'égard de Matthieu et de Marc, nous nous adressons aux preuves internes.

Il y a, d'abord, la garantie de l'incontestable certitude,

que l'histoire apostolique [1] et le troisième évangile viennent du même auteur et forment un même et unique ouvrage, dont l'histoire apostolique est la seconde partie, et le troisième évangile la première. L'auteur de l'histoire apostolique s'y montre, évidemment, comme le compagnon de voyage de l'apôtre Paul (*Actes des Apotres*, chap. XVI, v. 10 et 17; chap. XX, v. 5 et 15; chap. XXI, v. 1 et 17; ch. XXVII, v. 1 et 28,). Nous voulons surtout parler du voyage à Rome. Tout s'accorde ici, dans l'esprit et l'agencement des faits, à désigner l'auteur des deux écrits comme un disciple de saint Paul. Or, d'après l'ensemble des circonstances, ce caractère appartient spécialement à saint Luc, celui auquel la tradition de l'Eglise attribue, unanimement, le troisième évangile et l'histoire apostolique. D'après la IIe épître à Timothée, la IVe aux Colossiens, la 24e à Philemon, Luc est un ami et un compagnon de l'apôtre saint Paul, dont il fait mention, dans cette lettre, écrite de Rome, comme étant à ses côtés.

CHAPITRE XIII.

« L'évangile de saint Luc, » dit Strauss, « offre un haut témoignage de son origine, comme œuvre d'un disciple des apôtres, dans l'histoire apostolique du même auteur, où il parait quelquefois comme le compagnon de saint Paul, nommément dans son voyage à Rome. Et, d'après la conclusion si brève de l'histoire apostolique, qui fait mention d'un séjour de deux ans de saint Paul à Rome, mais non pas du progrès de l'affaire qu'y l'y amenait, on a certainement pu conclure que Luc, pendant qu'il était à Rome avec saint Paul, de l'année 63 à l'année 65, après Jésus-Christ, a écrit l'histoire apostolique, et par conséquent, son évangile, qu'il dé-

[1] Les Actes des Apôtres.

signe au début de cette histoire, sous les termes *proton logon,* premier discours, évangile pour lequel il avait pu tirer de saint Paul et des autres apôtres les notions les plus exactes relativement à la vie de Jésus. » Mais ce critique va plus loin, il conclut, d'après le silence de l'histoire apostolique sur la suite et la fin de la captivité de saint Paul, que l'évangile de saint Luc a été composé pendant la durée de cette captivité, ce qui est un argument *ex silentio* tout-a-fait inadmissible, auquel on ne pouvait donner quelque poids qu'en l'appuyant sur des preuves internes; de sorte que, suivant Strauss, Luc aurait écrit son Evangile beaucoup plus tard et à une époque où il aurait été privé de l'appui de saint Paul qui au reste n'aurait connu ces faits de la vie de Jésus, que par tradition et par la fréquentation des apôtres. Se passant ainsi de cet apôtre et des autres témoins oculaires, saint Luc aurait profité de la possibilité que lui donnait l'esprit du temps, de présenter, sous la forme historique, les éléments que le mythe lui offrait. »

Nous n'avons même pas à combattre ces probabilités, puisque notre adversaire n'a pas ici d'autre argument à produire, tandis qu'à chaque objection nous sommes à même d'opposer un témoignage plus élevé et plus concluant. Car ici, nous pouvons à notre tour, nous prévaloir de la possibilité qu'on met en avant, ou du droit qu'on nous donne de nous en servir avec raisons suffisantes; là, en effet, où une question d'histoire ne peut être décidée avec une certitude absolue, la vraisemblance qui est un degré élevé de la certitude historique, décide cette question. Mais cette dernière, pour dire le moins, est sans aucune comparaison bien plus en faveur de l'acception ordinaire des faits que de la pure possibilité de Strauss. Et il en est ainsi, parce que la certitude historique a en elle quelque chose de positif, QUELQUE CHOSE, c'est-à-dire une vraisemblance réelle plus ou moins grande; tandis que le point de vue de Strauss

n'est qu'une simple hypothèse, qui n'a rien de positif ; et elle paraît d'autant plus faible qu'elle s'attaque à une plus forte base. Saint Luc, l'auteur de l'Histoire Apostolique, était l'ami de l'apôtre Paul et son compagnon ; il fit, avec l'apôtre le voyage de Rome, et il y resta encore les deux années de l'emprisonnement de saint Paul, où il termine l'histoire apostolique dans les mêmes rapports d'amitié avec l'apôtre qu'il avait entretenus jusque là. (Timothée, chap. IV, v. 11.) On ne voit, nulle part, que ces relations personnelles aient plus tard été troublées; et, certes, l'Histoire Apostolique, que l'on suppose avoir été écrite si tard, au moins après la mort de l'apôtre, et dans laquelle, Luc a élevé à Paul un monument de sa vénération, est un démenti éclatant à toutes les conjectures qui se fonderaient sur ce que saint Luc n'a pas continué la vie de saint Paul jusqu'à la mort de celui-ci, comme il aurait pu et dû le le faire, à cause de l'époque tardive où il écrivit. L'histoire apostolique, dont la base n'est jamais un motif personnel, prouve avec quel zèle et quelle exactitude son auteur a exposé les travaux de saint Paul pour la propagation du christianisme. Peut-on penser que saint Luc ait passé, sous silence, un événement aussi important que celui de la mort de son ami, de la mort d'un apôtre qui avait tant fait pour le christianisme? D'après ses relations continuelles avec saint Paul, il est impossible qu'il ait ignoré un tel événement, et il écrit immédiatement après! Ne devrait-il pas en connaître les circonstances les plus particulières? Lui, l'historien des apôtres, et spécialement de saint Paul, devait-il conclure d'une manière aussi incomplète, tandis que cette histoire, que, pour ainsi dire, il avait reçue lui-même, avait un terme aussi tranché, une conclusion aussi tragique? — Pierre mourut à la même époque que Paul; et Jacques, qui remplissait avec eux deux le rôle le plus important, et qui, dans l'Histoire Apos-

tolique paraît avec eux, en première ligne, avant la ruine de Jérusalem, offrit son sang, comme eux, en témoignage de sa foi. Les trois apôtres, qui sont le plus en évidence, reçoivent la mort presque en même temps pour le christianisme, et l'historien des apôtres, qui ne néglige pas de rapporter le martyre de saint Etienne et de saint Jacques, avec lesquels il n'avait aucune liaison personnelle; martyre que vraisemblablement il n'avait pas vu; ce même historien, saint Luc, devait-il écrire ensuite, sans faire mention, en quelques mots, d'une perte bien plus grande pour la cause du christianisme? On ne peut se le persuader. Les circonstances que l'on offre ici comme *argumentum ex silentio*, ont quelque chose de si pressant qu'il n'y a qu'une date historique, tout-à-fait certaine, ou des preuves intrinsèques du contraire, qui n'existent nulle part, dont l'autorité pût détruire un tel argument.

On croyait, à la vérité, avoir découvert ces preuves dans l'Histoire Apostolique et dans l'évangile de saint Luc; mais il paraît qu'en partie elles ont été comme emportées par le vent, et qu'en partie elles sont ruinées par l'interprétation. C'est de Vette, qui le premier a fait la découverte; Strauss et Credner l'ont suivi à l'égard de l'Evangile; de Vette se prévaut, d'abord, du grand nombre d'écrivains évangélistes (Luc, chap. I, v. 1.), qui ont pu difficilement, suivant lui, se présenter, dans un si court espace de temps, avant la destruction de Jérusalem. Mais en raison du bruit que fit l'histoire de Jésus, par cette circonstance qu'elle était l'unique cause apparente de la nouvelle religion qui s'était, partout, emparée des cœurs, et qui fondait les progrès du christianisme sur la connaissance de cette histoire, le contraire, c'est-à-dire le silence de ces écrivains aurait dû paraître beaucoup plus étrange. Telle était l'impulsion qui résultait

de la nature même de ce grand événement, que les apôtres et les disciples du Seigneur, comme leurs compagnons, devenaient écrivains, quoique le Seigneur n'eût pas dit un mot pour leur indiquer cette voie. Et si nous comprenons les paroles bien connues de Papias, il nous apprend sans aucun doute, que la composition du premier évangile hébreu, qui, en tout cas, est bien ancienne, donna occasion à un grand nombre de traductions grecques et de travaux sur la vie de Jésus. En second lieu, on nous dit que la publication de l'Evangile suppose, préalablement, la ruine de Jérusalem. Et en effet, telle est la clarté des prophéties de Jésus que leur accomplissement, par les événements qui suivirent, saute aux yeux de chacun. Mais il ne s'ensuit pas que le fait ait exercé une influence rétroactive sur la prophétie elle-même. Nous aurons plus tard l'occasion de démontrer la fausseté de cette conjecture. Enfin, on suppose que la tradition évangélique obscurcie a eu pour résultat la tardive apparition de notre Evangile. En acceptant même le point de départ, la conclusion qu'on en tire, n'est aucunement justifiée. Les sources, où Luc allait puiser, pouvaient donc être aussi troublées qu'on le prétend; qu'en faut-il penser? C'est que l'hypothèse de Strauss manque entièrement par la conclusion, parce qu'il lui faut renfermer dans un très court espace de temps, l'origine d'une tradition pourtant très obscurcie.

De Vette n'est pas plus heureux, lorsque, d'après le caractère intrinsèque de l'histoire apostolique, il suppose qu'elle a été composée plus tard que ne l'indique si clairement sa propre conclusion. Ce qui éveille ses doutes, c'est que l'histoire apostolique, suivant lui, présente les faits les uns avec une bizarrerie singulière (chap. VIII, du v. 26 au v. 40, particulièrement dans le v. 39), les autres avec une

évidente ignorance (chap. II, du v. 5, au v. 11. — Evang., chap. x, v. 46, chap. XIX, v. 6. — I aux Corinth., chap. XIV, v. 2.); et que Luc commet, lui-même, une méprise historique (chap. v, v. 36.) de son évangile, d'après Joseph l'ancien (chap. xx,) quoique le compagnon de l'apôtre eût dû être en position de se procurer de meilleurs renseignements. Mais, par là, on impliquerait trop évidemment, non seulement la composition de l'histoire évangélique à une époque plus tardive que sa conclusion ne donnerait à le penser, mais, aussi, son manque même d'authenticité, que l'on ne soutient pas, cependant, ou qu'au moins on ne caractérise pas avec autant de force que la composition tardive, tandis que l'une et l'autre s'appuient sur la même base. Ici, la critique se contredit elle-même, ce qui ne doit pas surprendre d'après son esprit d'arbitraire. Et, à cet égard, longtemps déjà avant la nouvelle édition de l'introduction de de Vette, le chapitre v de l'Histoire Apostolique jusqu'au verset 36, a été expliqué par moi, j'ose l'espérer, de manière à ce qu'il ne soit plus si facile de révoquer en doute sa concordance avec Joseph. En même temps, l'exposition des faits dans l'Histoire Apostolique (chap. XII, v. 20.), était justifiée au point de vue historique du nouveau Testament. De Vette a cru, avec raison, pouvoir, en dernier lieu, négliger complètement cette même exposition de faits que d'abord il avait représentée comme uniquement basée sur le merveilleux, et n'a laissé subsister que l'histoire (ch. VIII), quoique la forme, où les faits sont présentés, soit la même que partout ailleurs, et qu'on puisse en donner la même explication.

On a voulu interpréter la remarque du chapitre VIII, *autê estin erêmos,* dans le sens d'une composition tardive de l'Histoire Apostolique. Mais supposé que le rapport de *erêmos* avec *Gaza* ou *odos* ne fût pas douteux, et que toutes

les conclusions que l'on en a tirées, soient incertaines, supposé que ce rapport existe avec Gaza : que s'en suit-il ? Rien de plus, si ce n'est que l'Histoire Apostolique a dû être écrite après la ruine de Gaza, un peu avant celle de Jérusalem. (Joseph. de Bello Jud., II,) Mais, comme nous l'avons dit, le rapport de l'adjectif *erêmos* [1] avec la ville est douteux, et cela peut s'entendre aussi bien du chemin qui conduit à Gaza. Dans tous les cas s'il faut choisir entre les deux, il est bien plus naturel de se déclarer pour le dernier. Car le fait qui est rapporté, ne se passe pas à Gaza, mais sur la route de cette ville, et une remarque à l'égard du chemin serait beaucoup moins oisive, qu'une observation sur Gaza.

Ainsi, nulle part, on n'a pu trouver, comme on l'espérait, que l'Histoire Apostolique offrît par elle-même des traces d'une composition tardive, et l'impression non moins simple que naturelle, qu'on a reçue de la conclusion de ce livre, à l'égard du temps de sa composition, est celle aussi qui résulte du troisième évangile.

La composition de cet évangile tombe donc du vivant de l'apôtre Paul, puisqu'il n'y est pas question de sa mort, et elle présente ainsi la garantie même des relations de l'auteur avec l'apôtre. Il est vrai que Paul n'avait pas une connaissance personnelle de la vie de Jésus; mais, de la part d'un homme, comme Paul, la tradition qu'il tenait de témoins oculaires, n'a pu, en aucun cas, ni ne peut paraître entâchée de mythe.

La dernière, comme la plus pitoyable des objections, est que Paul, à cause de son rare séjour avec les apôtres, n'était instruit des circonstances de la vie de Jésus que d'une manière incomplète. Combien lui fallait-il donc de temps

[1] Désert.

pour en obtenir une parfaite connaissance? Le récit de l'histoire de Jésus ne demandait pas plus d'un jour. Il suffit aussi de savoir que l'apôtre après son retour à Jérusalem, rechercha beaucoup la connaissance pleine et entière de l'histoire de Jésus. Et ce ne fut pas encore la dernière fois que Paul se trouva avec Pierre et les autres apôtres. Mais peut-être Paul s'intéressait-il peu aux circonstances de la vie de Jésus, et n'aurait-il pas profité de toutes les occasions qui s'offraient à lui de s'en instruire? C'est ce qu'une telle insouciance, de sa part, ferait supposer, mais voilà précisément pourquoi le néant d'une telle supposition saute aux yeux. Ainsi Paul, lui, prédicateur de l'évangile, se serait montré indifférent à l'égard de l'histoire évangélique, Voilà donc l'interprétation de son dévoûment, de son zèle, de son apostolat, c'est que l'histoire de Jésus lui était plus ou moins inconnue! On sait que l'apôtre ne manquait pas d'ennemis de sa mission et de son enseignement, qui faisaient tous leurs efforts pour le déprécier aux yeux des nouveaux chrétiens, et qui attaquaient son évangile, c'est-à-dire, l'exposition et la démonstration de l'histoire évangélique, telle qu'il la présentait. Comment se fait-il qu'aucun de ces mêmes ennemis n'ait profité de ce côté sensible de l'apôtre, et de tout messager de l'évangile, son imparfaite connaissance de l'histoire de Jésus, pour en faire un objet de moqueries et d'imputations méprisantes et calomnieuses, dont ne se privaient pas les adversaires du christianisme? Et une telle supposition n'enveloppe pas seulement Paul le chrétien, l'apôtre, l'annonciateur dévoué du nom de Jésus, des voiles d'une énigme inexplicable, mais aussi Paul, lui-même, le disciple de Gamaliel, le témoin heureux du supplice de saint Etienne, l'ennemi sanguinaire de l'Eglise de Jérusalem et de Damas. N'aurait-il pas dû savoir qui il persécutait, et se rendre compte de sa propre colère à l'é-

gard de cette histoire fabuleuse du Nazaréen qui faisait toute l'illusion des partisans de ce dernier? Qu'est-ce qui faisait alors plus de sensation à Jérusalem que l'histoire de Jésus? Et qui était plus disposé, sous ce rapport, aux recherches les plus actives qu'un jeune pharisien du caractère de Paul? Et, en outre, comment Saul s'est-il transformé en Paul, si ce n'est par l'événement extraordinaire de Damas? Il crut, alors, que Jésus crucifié n'était pas resté dans le tombeau, qu'il était ressuscité, qu'il vivait et qu'il était véritablement le Messie annoncé par les prophètes : le reste, il le savait déjà. Ce qu'Ananias fit, pour lui, en lui racontant la vie de Jésus, n'était pas la chose la plus nécessaire quoique ce fut la première vraisemblablement; de sorte qu'aussitôt après sa conversion, il peut se rendre à Damas, porter les nouvelles doctrines en Arabie, et, pour la première fois, après trois ans, il vient à Jérusalem.

Mais il est d'autant moins nécessaire de s'appesantir sur ce point, que l'Evangile de saint Luc indique expressément comme les sources où il a puisé, les récits des témoins oculaires et des serviteurs de la parole, et qu'il se sert de Paul, comme contrôle du choix et de l'usage qu'il fait de ces sources primitives. Au reste, ce n'est pas contester à l'apôtre saint Paul la part qu'il a eue au troisième évangile, que de savoir apprécier certains points de contact, que cette partie du nouveau Testament a de communs avec les écrits de l'apôtre, ainsi que le témoignage unanime de l'antiquité chrétienne à l'égard de la connexité, pour ainsi dire, de cet évangile et de la prédication de saint Paul. La critique, qui à cet égard n'est pas suspecte, admet que l'auteur du troisième évangile est un disciple de saint Paul, ce qui, en tout cas, établit sa vérité historique sur une base certaine, et ce qui confirme même, par le témoignage le plus antique et le

plus éclatant, l'authenticité des deux premiers évangiles. Nous croyons, de notre côté, que les récits des écrivains ecclésiastiques, d'après lesquels saint Luc est unanimement désigné comme l'auteur du troisième évangile, rapprochés des déclarations correspondantes de l'histoire apostolique et des épîtres de saint Paul, suffisent pour triompher du système négatif, et témoigner de la certitude historique, que Luc est l'auteur du troisième évangile et de l'histoire apostolique. Et, d'abord, quant à ce rapport avec saint Paul qu'on remarque dans le troisième évangile, on le reconnaît bien à la manière dont il se distingue des premiers évangiles, et cela ressort en outre, avec une grande évidence, de l'usage que Marcion en a fait, à l'exclusion des deux autres. S'il y a de l'exagération à dire, que saint Luc ne cite, des paroles de Jésus, que celles qui sont en faveur des doctrines de saint Paul, (chap. IV, v. 25; ch. IX, v. 52; ch. X, v. 30; ch. XVII, v. 16-18; ch. IX, 3-5. Evangile de saint Matthieu, ch. X, v. 5; et saint Luc, ch. XVII, v. 10; ch. XV, v. 11; ch. XVIII, v. 14), il est certain, en tous cas, que l'esprit de saint Paul a présidé au choix qu'a fait saint Luc parmi les documents de son évangile. Une autre concordance, très-remarquable, se rencontre entre lui et l'apôtre au sujet de la communion. (I aux Corinth., chap. XI, v. 23; saint Luc, ch. XXII, v. 19.) Et aussi (I aux Corinth., ch. XV, v. 5; saint Luc, ch. XXIV, v. 34.)

L'opinion des écrivains ecclésiastiques, au sujet de ce rapport sensible qui se trouve entre l'apôtre saint Paul et saint Luc, n'a rien, assurément, de ce ton circonspect et réservé de la critique négative d'aujourd'hui, mais elle s'exprime clairement et dogmatiquemement. Quoi qu'il en soit, ils savent mériter l'attention, surtout Irénée et Tertullien. Quand le premier, dans son Traité contre les hérésies, fait observer que saint Luc a écrit l'évangile que saint Paul avait

annoncé oralement, cela est sûrement inexact, comme on le voit dans saint Luc (ch. I, v. 4.) Un autre passage du même écrivain s'accorde mieux avec saint Luc, (Traité contre les hérésies, ch. III.) Là il suit les paroles mêmes de l'évangéliste, et il dit : *Quæ ab eis (apostolis) didicerat, tradidit nobis,* c'est-à-dire, si j'entends bien Irénée, toujours en suivant l'esprit de saint Paul et de son évangile, observation que Tertullien paraît avoir faite tout expressément (Adv. Marc., c. IV), lorsqu'il désigne saint Paul en ces termes : *Illuminator Lucæ.*

CHAPITRE XIV.

Evangile de saint Jean.

Quant à la question suivante, savoir si le quatrième évangile, à en juger d'après les preuves extrinsèques d'un tel fait, a été composé par l'apôtre Jean, Strauss a montré une légèreté sans égale, et qui montre bien qu'un tel fait n'était pas pour lui un secret, au point où il était arrivé de ses recherches, si l'on peut donner ce nom à quelques difficultés historiques, mises en avant presqu'au hasard, et privées de leur ensemble. « Pour l'évangile de saint Jean » dit ce critique, non-seulement on ne trouve dans les écrits de Polycarpe, qui doit avoir connu saint Jean, aucun témoignage, mais Irénée, son disciple, n'a pas une parole à citer de son maître à l'appui de l'authenticité de cet évangile. Papias, lui-même, qui est désigné comme *Ioannou akoustês*, n'a rien fourni pour l'évangile de saint Jean aux Pères de l'Eglise, qui ont recueilli soigneusement les anciens témoignages à l'appui de nos évangiles. »

Nous avons des données aussi certaines et aussi complètes sur l'apôtre Jean, dans la dernière époque de sa vie, à la-

quelle appartiennent tous ses écrits, excepté l'Apocalypse, que sur aucun des écrivains évangéliques. La critique historique ne peut donc s'empêcher d'examiner avec soin les témoignages qui existent à l'égard des écrits de Jean. Il survécut à tous les apôtres, et vit encore, ainsi qu'Irénée l'atteste, le règne de Trajan, qui monta sur le trône dans l'année 98 de l'ère chrétienne.

Il se rendit après Paul dans l'Asie Mineure, vers la fin de la soixantième année de l'ère chrétienne, et il avait longtemps vécu dans cette partie de l'Asie, avant d'écrire son évangile. Plus de vingt ans s'écoulèrent entre la composition des trois premiers évangiles, pour ne pas parler des écrits de Paul, et celle de l'évangile de saint Jean. Aussi est-il tout naturel que les témoignages dont cet évangile est l'objet soient, relativement, moins anciens que pour les trois premiers évangiles ; car il fallait bien qu'il fût écrit et déjà répandu pour qu'il fût possible d'y rendre témoignage. Ainsi Clément Romanus ne pouvait encore se servir de l'évangile de saint Jean dans ses épîtres. Puisque cet évangile a été publié en Asie Mineure, et que sans doute il y a été le plus répandu, nous devons, par conséquent, nous occuper d'une manière toute spéciale des auteurs chrétiens de cette contrée, pour voir s'ils ont eu connaissance de l'évangile de saint Jean, et comment ils l'ont obtenue.

CHAPITRE XV.

Parmi les plus anciens et les plus remarquables de ces auteurs, il faut citer Polycarpe et Papias. Tous les deux étaient disciples de l'apôtre Jean ; nous ne trouvons nulle part qu'ils aient fait usage de son évangile. Cela, certes, n'est pas peu surprenant. Ils se sont servis, néanmoins, de la première épître de l'apôtre, comment se fait-il qu'on ne trouve dans leurs écrits aucune trace de son évangile? Faut-il

donc que nous répondions que nous n'avons aucun écrit de Papias ; et de Polycarpe, seulement une épître : certainement la dernière collection que l'on a faite des plus anciens témoignages, à l'égard des écrits du nouveau Testament, qui attend encore le livre de Papias et ces épîtres de Polycarpe, ne nous aurait pas privés de pareils documents. Le témoignage d'Irénée, qui était natif d'Asie et disciple de Polycarpe, est si important, en raison de ses relations personnelles avec ce dernier, qu'il supplée en une certaine manière, au silence de Polycarpe. Et dans son empressement à parler du quatrième évangile, il ne fait pas même mention de son maître.

Dans le second siècle, tel était l'ordre des preuves extrinsèques à l'égard de l'évangile de saint Jean. Pour en tirer une conclusion, en quelque sorte, plus sûre, nous avons encore à peser certaines circonstances. Avant tout, il faut absolument admettre que lorsque Polycarpe eut connaissance du quatrième évangile, il n'a pu le connaître que comme l'œuvre de Jean. Les paroles que nous venons de citer d'Irénée, et ses intimes relations avec Polycarpe, ne nous permettent pas de penser le contraire. Si nous concluons du silence de Polycarpe à l'égard de l'évangile de saint Jean, et du silence d'Irénée à l'égard de Polycarpe, que le premier n'avait pas eu connaissance de cet évangile, il nous faudra nécessairement attribuer ce fait, soit à la tardive publication, soit à la lente propagation de cet écrit, ou à quelqu'autre circonstance semblable, qui l'aurait fait ignorer de Polycarpe ; en aucun cas, cela ne prouverait contre l'authenticité de l'évangile. Il en est de même à l'égard de Papias. Mais, ou bien les preuves suffisantes manquent pour démontrer historiquement, que l'évangile de saint Jean ait été inconnu de ces premiers auteurs ecclésiastiques ; ou bien, et c'est la dernière alternative, il est impossible que de tels hommes n'en aient pas eu connais-

sance, et alors que devient tout ce système d'argumentation sur le silence profond qu'ils observaient à l'égard de l'évangile, et que d'autres ont également observé à leur égard ?

La critique se trouve ici dans une impasse, et ne sait trop de quel côté se tourner. Cependant, ce n'est pas l'authenticité du quatrième évangile que l'incertitude met en péril. Il n'y a pas de doute, assurément, que la première épitre et l'Evangile de saint Jean ne soient du même auteur. Eh! bien, Polycarpe et Papias connaissaient cette épître, ils s'en étaient servis, et personne encore ne doute qu'ils ne s'en fussent servis comme de l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Par conséquent ces deux écrivains nous offrent un témoignage indirect, qui, rapproché du témoignage direct d'Irénée, est de la plus grande importance et confirme l'authenticité du quatrième évangile autant qu'on peut s'y attendre dans les circonstances dont il s'agit.

CHAPITRE XVI.

Qu'il me soit permis, comme conclusion du dernier chapitre, de faire, ici, une conjecture, qui ne sort pas de la classe des preuves extrinsèques, et qui ne pourra rester à l'état de conjecture pour quiconque jettera les yeux sur le chapitre XXI de l'évangile de saint Jean. Ce chapitre XXI du quatrième évangile quoique dans l'esprit et le style de saint Jean, à part l'hyperbole du verset 25, et quoiqu'il ait été inspiré par l'apôtre, ne me paraît pas de sa main, et je croirais qu'il a été inséré après sa mort, à l'époque de la publication de son évangile. De ce que l'évangile finit évidemment, au chapitre XX, versets 30 et 31, et que ce chapitre XXI n'est qu'une suite, cela ne prouve point que cette suite n'appartienne pas à l'apôtre Jean. Du verset 1 au verset 23, on ne remarque rien de contraire à la manière de saint Jean; mais

les versets 24 et 25 révèlent évidemment une autre plume ou si l'on veut, d'autres plumes! Il est certain qu'après tout, cette argumentation ne repose que, si je puis m'exprimer ainsi, sur une *impression philologique,* mais il nous semble qu'elle parle si haut, que l'auteur des versets en question *paraît s'y montrer lui-même comme une autre personne que l'auteur de l'évangile,* et que je n'ai aucun scrupule à regarder cette impression comme décisive. Mais que veut dire cette suite? Rien, si ce n'est rectifier le bruit, *logos*, dont il est dit dans le verset 23 qu'il eut pour origine, parmi les chrétiens, les paroles qui échangées entre Jésus et Pierre du verset 19 au verset 22 [1] résultent de l'événement raconté du verset 1 au verset 14, et dont le motif le plus prochain se montre du verset 15 au verset 18. En un mot, les chrétiens croyaient d'après les paroles de Jésus-Christ : « *ean auton thelô menein eôs erkomai ti pros se,* » si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que vous importe, que Jean ne mourrait pas avant que le Messie ne reparût, et qu'il *demeurerait* jusqu'à la seconde venue du Messie. Ce qui les avait, de plus en plus, confirmés dans cette opinion, c'était la mort de saint Pierre, et son genre de mort qui vérifiait les paroles du Seigneur, (chap. XXI, verset 18.) au moins suivant l'interprétation qu'ils leur donnaient tant que Jean continua à vivre, même au-delà des limites ordinaires de l'existence humaine. Mais, cependant, Jean mourut, enfin, sans avoir vu la nouvelle venue du Christ. Il fallait donc que ce bruit, ce *logos,* fût éclairci, et que le vrai sens des paroles de Jésus-Christ triomphât de la fausse interprétation qu'on leur donnait. C'est ce qui a lieu dans cette suite, dont le caractère se fait remarquer, en tout cas, au verset 23; elle ne s'étend pas nécessairement au reste

[1] Dans le dernier chapitre de l'évangile de saint Jean, où Jésus-Christ apparaît aux apôtres après sa résurrection. (Note du trad.)

du chapitre; elle semble, au contraire, le revendiquer, au nom de saint Jean par ces mots : *o grapsas tauta*, « le disciple qui a écrit ceci. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que lorsqu'Irénée dit de Jean : *kai autos exedoke to evanguelion,* « il enseigna, lui aussi, l'Evangile, » on peut en conclure qu'il y avait alors quelques personnes qui, à la vérité, ne contestaient pas à saint Jean son évangile, mais qui ne pensaient pas qu'il se fût occupé, lui-même, de le publier et de le répandre dans Ephèse. Cette conclusion est fondée, et nous croyons pouvoir donner raison à ces personnes, quant à cette suite, qui, en tout cas, a pu être ajoutée à l'évangile de saint Jean aussitôt après sa mort, nous n'hésitons pas à dire que l'évangile, n'a jamais paru nulle part, sans cette même suite que l'on retrouve dans tous nos manuscrits, c'est-à-dire que l'un et l'autre ont toujours été publiés ensemble.

Nous en avons dit assez à l'égard de cette ignorance, où auraient été Polycarpe et Papias au sujet de l'Evangile de saint Jean. Mais, comme nous l'avons déjà fait observer, l'authenticité de cet évangile n'en est aucunement ébranlée. On peut supposer qu'il se répandit du vivant de l'apôtre et sous sa direction, dans le cercle de l'Eglise d'Ephèse, ou, ce qui est plus vraisemblable, qu'il reçut une grande publicité aussitôt après la mort de saint Jean.

CHAPITRE XVII.

Témoignage des hérétiques et des ennemis du Christianisme en faveur de l'authenticité de nos évangiles.

Parmi les anciens et puissants témoignages de l'authenticité de nos évangiles, il est naturel qu'on s'attache, surtout, à celui des hérétiques et des ennemis du christianisme, parce que celui-là en vertu même de l'état de contradiction

dogmatique et religieuse, où sont placés ses auteurs, est d'une force d'autant plus grande [1] que l'antiquité divisée, si l'on veut, mais l'antiquité, est derrière ce témoignage.

Pour les allusions et les citations, que l'on trouve dans les Pères de l'Eglise, relativement à nos évangiles, il y a une remarque générale à faire, c'est que la plupart sont inexactes, et qu'il faut les rapprocher d'autres témoignages pour en tirer une conclusion certaine.

CHAPITRE XVIII.

Témoignage des hérétiques.

Dans la première moitié du second siècle de l'ère chrétienne, se présentent Marcion et Valentinus, comme chefs de la seconde secte des gnostiques, qui attaquaient de tous côtés l'Eglise orthodoxe. En dehors de la tradition de l'Eglise, et ennemis des doctrines dont cette tradition est la base, ils devaient surtout fonder leurs croyances sur les documents écrits du christianisme. Pour lutter contre les doctrines de l'Eglise, ils pouvaient d'un côté, représenter leurs propres écrits comme émanés de l'enseignement de Jésus-Christ, d'un autre côté, se servir des évangiles universellement reçus, soit complètement, et, alors avec certaines interprétations, soit partiellement, et avec ce système de mutilation que Marcion appliquait à l'évangile de saint Luc. Ce qui coïncide avec leur prétention de posséder, comme l'Eglise orthodoxe, une tra-

[1] Irenæus adversus hæres. III, 11, 7. Tanta est autem circa evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis, egrediens unusquisque eorum conetur suam firmare doctrinam; cum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant et utantur his, firma et vera est nostra, de iis persuasio.

dition pure, ou plutôt ce qui en est le prétexte c'est l'assertion de Valentinus qu'il avait eu pour maître, Théodose, lequel avait connu l'apôtre Paul, (*gnôsimos Paulou*) et celle de Basilides qui aurait été disciple de Glauxias, interprète de Pierre (*ermeneus Petrou.*) Dans leurs attaques contre les partisans de la vraie foi, ils ont eu recours aux écrits que l'Eglise orthodoxe reconnaissait comme les œuvres des apôtres, surtout aux évangiles. Ce n'est pas encore assez en faveur de leur authenticité. Les hérétiques NE NIAIENT JAMAIS L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES, MAIS ILS ATTAQUAIENT SIMPLEMENT OU LA CRÉANCE DONT ILS ÉTAIENT DIGNES, OU LA PURETÉ DE LEUR TEXTE. C'est ce qui est arrivé à Marcion, à l'égard de saint Luc; voilà comme d'abord lui-même et Valentinus, puis leurs disciples en ont agi, parce que, disaient-ils, ces écrits mêlaient des idées juives à la pure doctrine de Jésus.

Il serait superflu de répéter ici, ce que d'autres ont pleinement démontré depuis longtemps, c'est que Marcion, Valentinus, et les disciples de ce dernier; Ptolémée, Héracléon, Théodotus, Marcus et Bardesanes, ont connu nos évangiles, s'en sont servis, et ont regardé ces écrits comme authentiques. Mais, quant au témoignage de ces faits incontestables, il y a une remarque à faire. La question se résume ainsi : quelle preuve plus évidente et plus forte, peut-on donner de la vérité d'un écrit, que la reconnaissance indubitable de son authenticité par ceux dont elle condamne les erreurs, et dont les adversaires revendiquent cette authenticité comme un bien qui leur est propre, et comme le principal témoignage dont ils se prévalent? Car il faut que les premiers aient recours aux plus misérables subterfuges, et qu'ils attaquent la créance de ceux qui en méritent le plus sur un tel point. En effet, à une époque comme le milieu du deuxième siècle, et même encore plutôt, surtout lorsqu'un intérêt positif exci-

tait l'esprit de recherche et que l'on était moins préparé à y répondre, la négation de l'authenticité n'aurait-elle pas été le moyen le plus court et le plus raisonnable de réduire d'un seul mot les orthodoxes au silence? Je le demande, où trouver une démonstration plus complète de cette authenticité? L'autorité du témoignage des hérétiques à l'égard des évangiles, a bien plus de force et de puissance, que celle des plus antiques témoignages de l'Eglise, parce que l'on ne peut penser que les hérétiques, sous ce rapport, aient cherché à tromper, ou qu'ils aient cru facilement, en supposant cependant que dans la première moitié du second siècle, il était possible à un chercheur habile, livré à son jugement individuel, d'arriver à la découverte de la vérité. Mais quel doute peut s'élever ici et surtout à l'égard de Marcion, qui, fils d'un évêque du Pont, vint de bonne heure à Rome et s'y trouva avec Clément Romanus, le plus ancien écrivain de l'Eglise romaine, dont nous ayons quelque connaissance? Si les hérétiques n'avaient pas seulement reconnu l'authenticité des évangiles, mais s'ils les avaient regardés comme tout-à-fait dignes de créance, leur témoignage offrirait un prétexte de doute d'autant plus grand, qu'ils ont la prétention, comme c'est ici le cas, de soutenir la validité de ce témoignage. Ils auraient dû attaquer plutôt l'authenticité, que d'avoir recours à ces atteintes qu'ils ont voulu porter à la créance même que mérite l'Evangile, parce que leurs assertions [1] étaient d'une effronterie qui ne faisait que nuire à leur tentative. S'il y avait eu chance alors d'attaquer, avec quelques succès, l'authenticité des évangiles, nous aurions certainement rencontré les hérétiques sur ce champ de bataille, car de ce côté, le combat le plus douteux aurait été plus décisif, que, de l'autre, une demi-victoire. La critique de notre temps s'y entend mieux; cependant je ne

[1] Surtout en admettant l'authenticité. (Note du trad.)

doute pas que Marcion et Valentinus ne fussent aussi habiles. Mais leur position n'était pas la même. Comment il se pouvait que dans le deuxième siècle, on dût déclarer une chose impossible, et que, cependant on ne fît pas cette déclaration, il restait au dix-neuvième siècle de le rendre plausible.

Strauss exige pour l'authenticité d'un livre, le témoignage d'une personne qui ait connu l'auteur, « et aussi d'un témoin oculaire de la composition même de l'ouvrage, de même que d'un témoin auriculaire qui affirme avoir entendu dire que l'auteur l'a écrit, » et ainsi à l'égard des évangiles il faut à Strauss un témoignage qui d'origine apostolique soit un rempart contre les entreprises de la critique. Il est impossible de satisfaire aujourd'hui à toutes ces exigences, comme le sait mieux que personne celui qui les a mises en avant; aurait-on pu les risquer au tiers à peu près du deuxième siècle? Difficilement, en nous en tenant ici à une supposition, mais, s'il s'agit de certitude, assurément non. Entre Strauss, Marcion et Valentinus, comme nous l'avons déjà dit, il n'y a proprement qu'une différence de position. Ceux-là avaient le malheur de vivre dans un temps, où de tels témoins oculaires et auriculaires, au moins pour le quatrième évangile, se trouvaient encore, et ils se voyaient forcés de soutenir l'absurdité, que les apôtres, à cause de leur judaïsme, saint Paul excepté, n'étaient pas des témoins dignes de foi de l'histoire de Jésus; celui-ci vit de notre temps, où, sans le moindre risque d'un démenti, on peut adresser toutes sommations aux témoins oculaires et auriculaires de la composition de notre Evangile, mais où l'on ne révoque pas en doute la créance qui est dûe aux apôtres sans risquer d'en être pour la honte d'une telle audace, et où l'absurde exigence qui réclame des témoins impossibles, est traitée comme elle mérite de l'être.

On ne peut la satisfaire, cette exigence. Mais dans l'ordre des preuves en faveur de l'authenticité de nos évangiles, nous la plaçons en première ligne, de telle sorte qu'à côté des témoins qui auraient vu et entendu, vient se ranger sans aucun intermédiaire, à cause de la force d'un tel témoignage, celui des hérétiques, dont nous avons parlé. Il n'a pas toute la puissance du premier, mais il n'y en a pas d'autre qui en ait autant. Il faut donc admettre qu'il doit suffire.

CHAPITRE XIX.

Témoignage des ennemis du Christianisme.

Cette circonstance se présente dans le témoignage des ennemis du christianisme, que peut-être moins que les hérétiques, ils étaient en position de savoir sur quel terrain inébranlable était basée l'authenticité des évangiles reçus par l'Eglise. Quoi qu'il en soit, Celse connaissait nos évangiles, s'en servait comme d'écrits authentiques, et rien n'est plus loin de lui que de les attaquer sous le rapport de l'authenticité. Il en est de même de Porphyre, comme nous pouvons en juger par les fragments de cet auteur que Mill a rassemblés, et de l'empereur Julien, comme on le voit dans ce que saint Cyrille d'Alexandrie a écrit contre ce prince apostat. Pour ces derniers, qui n'avaient nul souci de l'Eglise chrétienne, il eût été bien facile et d'une importance très-grande, ayant à l'attaquer, de porter le combat sur le terrain de l'authenticité des évangiles. Car alors ils se débarrassaient de la tradition historique écrite, et ils n'avaient plus qu'à faire de même à l'égard de la tradition orale : qu'y avait-il de plus facile, de plus vraisemblable, que d'accuser cette tradition de fausseté, que de dire qu'elle avait été en partie inventée par les chrétiens dans leur propre intérêt, en partie fondée sur une base vraie, au fond, mais qu'on avait telle-

ment changée qu'elle en était méconnaissable? Cela seul décidait un combat à mort, tandis que les chrétiens dans la position où les plaçaient les écrits des apôtres, dont personne ne se hasardait à attaquer l'authenticité, triomphaient bien plus facilement de leurs adversaires. J'aurais de la peine à croire que la pensée vînt à personne d'objecter que les ennemis du christianisme, dont nous avons parlé, manquaient de tactique pour bien juger l'état de la question et pour ouvrir le combat du côté où il était plus facile de remporter la victoire. Si les ennemis du christianisme accordaient l'authenticité des évangiles, il ne s'ensuit pas qu'ils montrassent là aucune longanimité, ou qu'ils préférassent un autre moyen d'attaque comme plus aisé et plus décisif, mais que malgré leur insolence, dans leur lutte contre les chrétiens, ils n'osaient combattre cette authenticité.

CHAPITRE XX.

Reconnaissance de tous les évangiles dans l'Eglise.

C'est un fait notoire, que, depuis le milieu du deuxième siècle, non-seulement l'un ou l'autre des évangiles, mais tous les quatre également étaient reconnus et non-seulement de tel ou tel écrivain de l'Eglise, dans telle ou telle province, mais de tous et partout. Pour bien apprécier cette preuve de l'authenticité de nos évangiles, car il n'y en avait pas d'autres de reconnus, on n'a que deux remarques à faire : d'abord, on ne peut penser que, jusqu'au milieu du deuxième siècle, l'Eglise primitive n'ait pas eu ces écrits et ne les ait point reconnus comme de leurs auteurs. En second lieu, l'Eglise ne reconnaissait peut-être pas dès le milieu du deuxième siècle tous les écrits qui lui étaient connus sous le nom des apôtres, et elle ne

connaissait pas encore tous ceux qu'ils avaient composés. L'épître de saint Jacques, la seconde épître de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean lui étaient en partie inconnues, et en partie n'étaient pas regardées comme authentiques. Toutes les introductions au nouveau Testament confirment ce que je viens de dire.

CHAPITRE XXI.

Nous mettons en fait que l'Eglise chrétienne primitive possédait nos évangiles sans aucune restriction, mais on ne peut penser qu'à peine écrits et parvenus à leur destination, on les a aussitôt répandus partout dans les Eglises, encore moins parmi les chrétiens. Nous mettons encore bien plus en fait que, lorsque la primitive Eglise reçut les évangiles écrits, ce ne fut rien autre que les évangiles de la première moitié du deuxième siècle, rien autre que nos évangiles, peu importe, ici, que ce fût en tout ou en partie. Cela résulte de l'union intime et chronologique, pour ainsi dire, qui rattache, immédiatement, l'Eglise de la seconde moitié du deuxième siècle, à celle de la première moitié de ce siècle, et cette dernière à l'Eglise apostolique. Pour penser le contraire, il faudrait détruire toute unité historique, pour les hommes et pour les choses.

CHAPITRE XXII.

Dans l'origine, les écrits du Nouveau-Testament, et, par conséquent nos évangiles, n'eurent qu'une existence *éparse*. Chacun de ses écrits arriva d'abord à l'endroit de sa destination et se trouva entre les mains, quelquefois, d'une seule personne, ou à la garde d'une seule Eglise, obtenant par là une publicité plus ou moins grande.

A cette époque, qui embrasse, au moins, le premier siècle du christianisme, des personnes et des Eglises isolées pouvaient avoir connaissance de plusieurs évangiles, ou elles en possédaient des copies détachées; mais que ces écrits fussent alors réunis en un tout, et que cette collection plus ou moins complète, fût ainsi répandue; qu'elle eût le caractère d'un recueil officiel d'écrits canoniques, voilà ce dont, à cette époque, on ne peut rencontrer aucune trace évidente.

Il était bien naturel aussi, comme l'histoire l'atteste, que les écrits du Nouveau-Testament, pendant qu'ils étaient aussi disséminés, ne fussent pas cités, par les écrivains contemporains, aussi souvent et avec autant de précision que plus tard. Même, quand les évangiles étaient dans cet état d'éparpillement, et qu'ils ne formaient pas un tout qu'on pût placer à un point de vue identique, il était impossible d'établir, en leur faveur, l'unité du témoignage. Et tant que le Nouveau-Testament est resté ainsi dispersé, la parole vivante, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire la tradition orale, offrit une source bien plus abondante et bien plus riche que les livres apostoliques, et quiconque voulait s'instruire de la vie de Jésus, avait beaucoup plus à apprendre de la tradition orale que d'écrits insuffisants. Du vivant des apôtres, leurs écrits n'avaient place que bien après leur prédication, qu'après les rapports immédiats qu'on pouvait avoir avec eux, qu'après ce qu'on pouvait savoir ou apprendre par de tels rapports. Dès que leur prédication eut cessé, leurs écrits devaient exciter un vif intérêt. A cette époque, en outre, on ne faisait pas la même attention à la contradiction qui s'établit toujours entre les écrits authentiques et ceux qui ne le sont pas, que dans les deux dernières dixaines d'années de la première moitié du deuxième siècle, lorsque l'hérésie leva la tête, et mutila en partie les écrits authentiques, en partie les remplit d'interpolations, ou bien publia elle-même des écrits sans authenticité. Par conséquent, c'est pendant la pé-

riode que nous avons indiquée qu'il faut placer ces citations erronées qui ne s'accordaient pas avec le nom de l'auteur. Elles ne deviennent justes que plus tard, lorsque nous les rencontrons fréquentes et précises. Enfin, et avant tout, la parole écrite des apôtres se séparait si peu de la tradition orale, il y avait entre les deux une telle unité, que les relations des écrivains contemporains sur l'histoire et les doctrines de Jésus, devaient offrir le même caractère et se rapprocher toujours de cette tradition. On comprend facilement comment il est arrivé que les citations des Pères de l'Eglise soient, la plupart, douteuses, qu'elles s'appuient sur la parole traditionnelle ou sur la parole écrite. Quelque base qu'on leur donne, l'accord de la tradition de l'époque apostolique avec nos livres est encore un témoignage d'authenticité, car certains passages, en petit nombre, il est vrai, de ces livres dérivent immédiatement de cette tradition.

CHAPITRE XXIII.

Observations.

En examinant les témoignages que nous avons cités en faveur de notre évangile, on verra que chacun, en particulier, suffit pour donner à son authenticité un haut degré de vraisemblance. Mais quand on les réunit en masse, l'on peut, suivant moi, soutenir son authenticité avec une certitude historique; au moins peut-on dire qu'aucun écrit de l'antiquité, dont l'authenticité n'est un objet de doute pour personne, n'offre de telles garanties que nos évangiles. Il ne faudrait pas cependant en conclure, d'une manière absolue, que l'authenticité de nos évangiles est basée tout entière, sur les preuves extrinsèques, mais seulement comprendre tout l'appui et toute la force qu'elles donnent à l'examen des

preuves intrinsèques. La démonstration logique qui résulte de nos évangiles a-t-elle assez de puissance, pour que nous soyons autorisés et tenus par les lois de la critique, à examiner leur contenu pour juger s'ils sont dignes de créance? Personne, je crois, ne peut dire le contraire.

Mais il faut décider une question, qui n'a aucun rapport avec la science et la critique, et que la critique nouvelle met en avant, quand elle passe du dehors au dedans pour examiner si les évangiles ont un sens historique ou mythique. Je dis du dehors au dedans, car son examen des preuves n'a aucun rapport avec la licence qu'elle prend d'envisager l'histoire évangélique au point de vue du mythe. Ce n'est là que de l'arbitraire. En effet, une telle critique, qui se vante de cette élasticité de supposition si l'on peut dire, est si pleine d'hypothèses, que c'est d'après une base tout hypothétique dont on nous parle pour la première fois, c'est-à-dire le caractère mythique de l'histoire évangélique, qu'on exige impérieusement des preuves de l'authenticité de cette histoire et qu'on réclame un témoignage dont l'empire nous fasse adhérer fortement aux évangiles, par la garantie de son origine apostolique, malgré cette donnée même du mythe, que l'on vient de mettre en avant. Dans ces circonstances, il faut louer la jeune critique de notre histoire évangélique; il n'y a qu'un mérite, un seul mérite, que les bons juges ne pourront s'empêcher de lui refuser, c'est celui de la solidité et de la science.

CHAPITRE XXIV.

Caractère historique des évangiles. — Esprit général du récit évangélique.

Que nos évangiles soient un livre historique, et qu'ils

aient pour but d'en être un, c'est ce qui est évident. Mais il n'est pas permis pour cela de les juger comme histoire, d'après un certain modèle qu'on se sera formé, et de les mesurer, pour ainsi-dire, avec une toise qui leur est étrangère. Or, c'est ce qui est arrivé très-souvent, surtout dans ces derniers temps, les objections que l'on a faites contre l'origine apostolique de notre premier évangile, sont toutes venues de cette source unique. Il n'y a rien de plus naturel cependant à l'égard de l'histoire évangélique, que sa connexité avec des idées qui lui soient propres et un but qui lui appartienne; et l'on ne peut rien demander de plus simple que de juger cette histoire d'après ce principe, et non d'après un principe étranger.

Il est faux avant tout, que les évangélistes n'aient voulu nous laisser qu'une histoire de la vie de Jésus, ou seulement de sa vie publique. Leur but était bien plus de laisser UN TÉMOIGNAGE QUE JÉSUS ÉTAIT LE MESSIE, CE QU'ILS VOULAIENT DÉMONTRER PAR LE MOYEN DE L'HISTOIRE. (Jean, ch. XX, v. 30-31.) DE SORTE QUE TOUTE L'HISTOIRE REPOSE TOUJOURS SUR CETTE BASE QUE L'ON PEUT APPELER DIDACTIQUE. Ce caractère tout spécial des évangiles, que nous nommerons *historico-didactique*, et auquel on fait trop peu d'attention, repousse victorieusement cette grande attaque que l'on avait basée sur la différence de la relation *synoptique* des trois premiers évangiles et du récit de saint Jean. Qui soutiendra que les évangélistes n'ont voulu rendre témoignage qu'à l'histoire la plus complète de la vie publique de Jésus? A côté d'un tel but, il faudrait leur supposer des motifs d'une nature toute générale et abstraite, aussi étrangers à la vie qu'aux écrits des évangélistes. Si la plus grande partie des événements qui ont rapport à la mission de Jésus, à part le baptême et le dernier séjour à Jérusalem, a la Galilée pour théâtre, je ne vois pas pourquoi les premiers évangélistes n'ont pas pu se restreindre

à cet égard et supprimer, dans l'intérêt de l'unité et de la concision historiques, les voyages que Jésus faisait à Jérusalem vers l'époque des fêtes. Au contraire, si comme nous sommes tout-à-fait autorisés à le penser en comparant saint Jean aux autres évangélistes, il n'y a qu'une petite partie des faits relatifs au caractère du Messie, qui appartienne à Jérusalem, ceux-ci étaient en droit de ne pas prendre cette ville pour le lieu même et le texte de leur témoignage. C'est en vertu de la même cause, que d'un côté, l'histoire évangélique se resserre dans certaines bornes, et que d'un autre côté, on remarque des suppressions dans l'histoire proprement dite de la vie publique de Jésus. Si les évangélistes n'avaient eu pour objet que de nous laisser une histoire, ils nous auraient transmis une biographie de Jésus; car, les apôtres, ne s'intéressant à l'histoire de Jésus que parce qu'elle avait ce caractère spécial de son histoire, se seraient alors occupés de tous les événements de sa vie, et ils se seraient complus dans les détails. Mais, d'après l'idée fondamentale des évangélistes, il n'y avait que les points relatifs au Messie, qui offrissent une garantie immédiate de leur témoignage, et cette époque, où Jésus se montre comme le Messie, n'a commencé qu'avec l'apparition de saint Jean-Baptiste, dans la rencontre annoncée par les prophéties de l'ancien Testament, entre la nouvelle et l'ancienne révélation (Marc, ch. I, du v. 1 au v. 4.) Le témoignage, dont il est question, s'appuyait, dans les idées chrétiennes primitives, sur deux points : le premier était le miracle, l'autre, l'accomplissement des prophéties. Tout ce qui, dans la vie publique de Jésus, ne relevait pas immédiatement de ces deux points, devait donc ou être supprimé ou considérablement abrégé.

CHAPITRE XXV.

Nature particulière du récit évangélique. — Saint Matthieu. Saint Jean.

Nous avons indiqué, en général, ce qui distingue ces trois premiers évangélistes du dernier. Saint Matthieu est celui d'entr'eux qui, par sa forme particulière, présente le plus de contraste avec saint Jean. Il suffit donc d'examiner ces deux organes de l'Evangile de Jésus-Christ. A l'égard des deux premiers chapitres de notre saint Matthieu, nous démontrerons plus tard qu'ils manquaient vraisemblablement dans l'original du saint Matthieu hébreu, mais que, relativement au saint Matthieu grec, leur authenticité est indubitable.

CHAPITRE XXVI.

Aucun évangile ne tient moins compte de l'exactitude historique dans l'histoire du Messie, que celui de saint Matthieu. D'un autre côté, il n'est pas d'évangile qui nous ait transmis le témoignage de la mission de Jésus corroboré par les miracles et les prophéties d'une manière plus complète et plus immédiate. Il résulte nécessairement de cette tendance une connexité que nous avons déjà expliquée plus haut. Le caractère dogmatique du premier évangile domine tellement la partie historique, que je me serais presque attendu, quant à la vérité extrinsèque de cette partie, à des attaques encore plus vives, que l'on pouvait soulever avec plus ou moins de vraisemblance, et qui n'offraient qu'un danger : la fausse conclusion que l'évangile de saint Matthieu n'était pas d'origine apostolique. Il y avait un moyen plus décisif d'attaquer la vérité extrinsèque

de cette partie historique, il fallait, chez un évangéliste juif, s'attacher à la partie dogmatique. Mais qu'on ne sache pas se prévaloir de cette partie, qu'on se laisse entraîner aussi loin des voies modernes de l'histoire, par un historien du premier siècle de l'ère chrétienne, par un juif, par un historien, qui, dès sa première phrase, montre des tendances si peu historiques, assurément ce n'est pas la faute de ce dernier. Ce n'est pas sa faute non plus si l'on tire de la forme de son récit de fausses conséquences, puisqu'il ne cherche pas à pallier son système dogmatique, mais qu'il le met en évidence, comme le savent mieux que personne, les nouveaux critiques qui ont voulu trouver chez lui les traces d'un récit non historique, mais qui ont échoué dans une tentative où ils s'étaient trop pressés de triompher. Ce n'est qu'au point de vue dogmatique que Matthieu n'est pas historique, et c'est avec la plus profonde connaissance de l'histoire qu'il paraît l'ignorer.

CHAPITRE XXVII.

Il faut examiner si saint Matthieu adhérait toujours à cette forme historique, qu'il avait adoptée dans l'intérêt du témoignage qu'il devait rendre, et par laquelle il se faisait remarquer entre tous les autres évangélistes. Or, il réunit les fragments de discours, prononcés par Jésus, à différentes époques, dans des lieux différents, comme s'il voulait les transférer à la même époque, dans le même lieu, et indiquer qu'ils ont été prononcés dans la même occasion. (Chap. V, VII, X, XIII, XVIII, XXIII, XXIV, XXV, VIII, XI, XIII, XIX, XXVI.) Par là, si Matthieu est moins abondant, il fait servir l'événement qu'il raconte, comme de centre de gravité et d'attraction à un autre événement, à des événements séparés par le temps et l'espace (Chap. IX, V, 1, 8 et 9; 13, 14 et 17; chap. XII, V. 1, 8, 9 et 14. —S. Luc, chap.

vi, v. 1, 6 et 11. — S. Matth., chap. xxv, du v. 3 au v. 12.); et il réunit les faits d'après la concordance qui leur est propre, d'après leur rapport logique, malgré la différence des temps et des lieux. (S. Matth., chap. ix, 14; xii, 9; xiv, 13.) On se hâte de conclure que Matthieu n'a suivi aucun ordre régulier, et n'a montré ni science ni suite dans les idées, parce qu'autrement il aurait évité le résultat apparent de tous ces fragments de discours ainsi rapprochés et il aurait eu soin de ne pas entremêler, à travers le temps et l'espace, des événements dont la liaison est évidemment arbitraire.

Si cette appréciation de l'évangile de saint Matthieu et la conclusion qu'on en tire, étaient fondées, l'origine apostolique de évangile deviendrait, à l'instant, douteuse. Mais cette appréciation est plutôt un mirage des idées modernes à l'égard de l'histoire évangélique de saint Matthieu, et montre une ignorance évidente du caractère juif qui lui est propre. Cet Evangile, comme nous l'avons déjà remarqué, présente dans sa marche et son ensemble, la forme d'une histoire, et doit, par conséquent, offrir des désignations de lieux et d'époques; mais il est vrai, aussi, que les événements y sont rassemblés sur des points spéciaux, dans des rapports de chronologie et de localité, quoique, pour la plupart d'une manière générale, et sans indication précise, de sorte que dans leur classification logique et avec leur but dogmatique, ils forment un tout qui ne prétend à une exactitude historique, ni absolue ni relative.

Quant à cette classification, elle est double en tant qu'elle se rapporte aux discours du Christ et aux faits eux-mêmes. Saint Matthieu observe que Jésus, après l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste, se rendit en Galilée, enseignant, annonçant l'heureuse nouvelle de l'empire du Messie, et guérissant les malades et les infirmes, de sorte que sa renommée se répandit, et que le peuple se mit à le suivre; à ce récit il joint le fait qui s'y rapporte le moins, au point de

vue de la chronologie, du sermon de la montagne, dont l'ensemble et la tendance s'accordaient bien avec toute la teneur de la relation, mais qui ne fut prononcé ni à cette époque ni dans cette partie de la Judée. Que peut-on dire de ce système d'exposition historique, si ce n'est qu'il en agit librement à l'égard de l'histoire et qu'il révèle un but dogmatique, avec lequel le plan d'une histoire généralement exacte se trouve en harmonie? On voit facilement que la nature des faits et des discours, que l'on a ainsi rassemblés, était entièrement conforme, puisque, sans aucun point de contact, quant aux époques et aux lieux, ils se trouvent liés et ne forment qu'un seul récit qui semble écrit d'un même jet. Et plus ce rapprochement se manifeste, plus se montre aussi l'idée dogmatique et sa flexibilité, et le principe historique placé sous l'empire du dogme. Il en serait autrement si des faits appartenant à des époques, à des localités et à des circonstances diverses, mais au reste analogues dans l'esprit de l'histoire, se trouvaient distribués dans un ordre relatif qui répondît à cet esprit même. Il y a plus d'habileté dans une telle exposition historique, que n'en voulait montrer saint Matthieu. Sa manière était plus simple : il disposait les faits sans avoir égard aux lieux et aux dates, parce qu'il ne concevait pas un enchaînement plus habile dont pût ressortir l'unité. Pour avoir fait du naturel même de son récit un objet de controverse, il faut ignorer la tendance de l'écrivain, ou bien croire que saint Matthieu devait écrire précisément comme on se l'est imaginé.

CHAPITRE XXVIII.

Pour éclaircir ce point de vue, nous l'envisagerons dans ses détails. La remarque du chapitre v, du verset 1 au verset 3 : *Anebê eis to oros.... edidasken autous legôn,* cette remarque amène le sermon de la montagne, et l'observation

du chapitre XIII, v. 1 et 2 : *katabanti de autô apo tou orous... lepros elthôn. l.*, lie le sermon de la montagne au récit suivant. S'ensuit-il nécessairement, ou aussi expressément qu'on veut le dire, que saint Matthieu veuille fixer ici le lieu et la date de ce sermon? Aucunement! Il en résulte seulement que Jésus, dans une situation analogue à celle où il se trouvait sur la montagne et avant la guérison du lépreux, commença à traiter quelques-unes des matières qui se présentent dans le sermon de la montagne, peut-être dans les huit béatitudes et des sujets semblables. — Cette conclusion, cependant, serait aussi arbitraire que l'autre, si elle n'avait pour base tout le plan, tout l'esprit de l'évangile de saint Matthieu, et si ce que saint Matthieu a joint au sermon de la montagne, ne se trouvait pas dans un grand nombre d'endroits, effectivement conforme à saint Luc. En supposant que le rapprochement entre saint Matthieu et saint Luc ne s'accordât pas entièrement avec ce point de vue, il faut observer que saint Luc ne pourrait fournir, à l'égard de saint Matthieu, qu'un point de comparaison incomplet, parce qu'il ne traitait pas la matière historique comme un témoin oculaire, et qu'il se servait des documents qu'il avait à sa disposition, ainsi que son évangile l'atteste, comme saint Matthieu lui-même, et d'après la forme historique des Juifs.

C'est ce qui arrive dans le chapitre XI, verset 1 ; dans le chapitre XIX, verset 1 ; dans le chapitre XXVIII ; surtout dans les censures dont les pharisiens sont l'objet, chapitre XXIII et, enfin, dans le chapitre XXVI, verset 1, et les chapitres XXIV et XXV.

A l'égard du rapprochement des faits, il y a deux points à préciser. D'abord, cet enchaînement est utile à la marche de l'histoire, comme on le voit chapitre III, verset 13 ; chapitre IV, verset 1 ; chapitre IV, versets 12 et 18 ; chapitre I, verset 1 ; chapitre VIII, versets 1, 5 et 14. On ne peut pas toujours indiquer avec certitude le nœud de ces faits di-

vers; il paraît évidemment là où l'histoire marche d'un pas plus ferme, comme dans le chapitre III, verset 1 ; le chapitre II, verset 23; le chapitre III, verset 13, le chapitre IV, versets 1 et 12. Cela arrive surtout dans les occasions où l'on passe d'une localité à une autre, et où, par conséquent, le changement de lieu est indiqué. Il faut remarquer, ici, que les faits ont pu être présentés en vue de ces points historiques qui fixent la marche de l'histoire ; qu'on aurait pu leur assigner une autre place, mais qu'en raison de leurs rapports avec ces points importants, on les a enlevés de leur cadre, comme au chapitre IX, versets 9, 13, 14 et 17. Ce serait donc là, quant aux faits, la seconde forme de leur agencement historique, celle de la volonté de l'auteur. Car lorsque saint Matthieu, pour lier les faits, se sert de formules aussi indéterminées que celle-ci : *kai papagon ekeisthen,* chapitre IX, versets 9 et 13; et chapitre IX, versets 14 et 17; ou bien du *tote*, chapitre IX, verset 1 ; nous ne sommes pas forcés pour cela de reconnaître, à tous ces faits, l'unité de temps et de lieu. Mais *papagon ekeisthen* se rapporte particulièrement à Capharnaüm ; car c'est là, ou dans le voisinage, que Jésus appelle toujours saint Matthieu, et, en outre, le mot *tote* se place, entre chaque désignation de lieu, comme une particule destinée à marquer le temps, et on le rencontre fréquemment, surtout chez Matthieu, dans un sens tout-à-fait indéterminé.

Mais comment savons-nous quand de telles formules s'emploient dans un sens général, sans plus faire avancer l'histoire, elle-même, mais en produisant seulement des documents nouveaux, qui donnent une nouvelle force au point particulier, que doit établir cet ordre même des faits? Nous concluons à la possibilité d'une liaison arbitraire entre ces mêmes faits, de la part d'un écrivain comme saint Matthieu, lorsqu'il y a affinité, et que l'arbitraire historique a pour justification le point de vue didactique, auquel l'é-

crivain subordonne toute son œuvre. Nous concluons que cette liaison a lieu effectivement, lorsque la nature du sujet repousse la proposition contraire à l'égard de la vocation même de saint Matthieu, dans son évangile, chap. IX, ver. 9, ou bien lorsque la même histoire est racontée par un autre historien, sous une forme plus vraisemblable, quant aux détails, ce qui arrive, pour le chapitre IX, verset 14, de saint Matthieu, dans saint Luc, chapitre V, verset 33. Cet évangéliste ne fait point prendre la parole aux disciples de Jean et ne leur met pas, comme saint Matthieu, leur propre éloge à la bouche. On peut encore comparer sous ce rapport les passages de saint Matthieu, chapitre XIV, du verset 3 au verset 12; le chapitre XII, du verset 1, aux versets 8, 9 et 14, avec saint Luc, chapitre VI, versets 3, 5, 6 et 11. Ce système d'arbitraire historique va si loin chez saint Matthieu que, ne pouvant ignorer à quel temps appartient la purification du temple (Jean, chap. II, v. 14.), il la place à l'époque de la présence de Jésus-Christ à Jérusalem, parce qu'elle lui paraît un fait important et qu'il pouvait en parler autre part, tandis qu'il passe sous silence, tous les voyages de Jésus-Christ à Jérusalem à l'occasion des fêtes, excepté le dernier. Dans l'occasion dont il s'agit l'anachronisme n'influait, en rien, sur la vérité de l'histoire qui conserve tout son caractère local. A l'égard des fragments de discours, réunis par saint Matthieu, il est encore plus naturel qu'un écrivain comme saint Matthieu, ait cru indifférent de les rapporter sans acception de temps et de lieu, mais avec une stricte fidélité à leur sens commun et général. Je n'en concluerai pas, pour cela, que toutes les paroles de Jésus, rapportées par saint Matthieu, aient été prononcées, en Galilée, où il concentre, pour ainsi dire, son histoire. S'il avait su que des lecteurs viendraient qui soulèveraient la question de savoir si Jésus s'était, tout d'abord, annoncé comme le Messie, ou bien s'il avait plus tard révelé sa mission; si, dès

le commencement, il avait parlé de son royaume comme à la fin de sa vie, l'apôtre ne se serait point permis une seule fois, à l'égard des paroles de Jésus-Christ, cette liberté, si l'on peut dire, de classement, qui lui a paru si simple relativement à beaucoup de faits.

CHAPITRE XXIX.

Au reste, je ne partage, en aucune manière, l'avis d'Olshausen, qui pousse trop loin ce système de résumé que l'on remarque dans notre évangile de saint Matthieu, même jusqu'à l'anéantissement du caractère historique. C'est trop de dire, comme lui, que les points de chronologie et de localité ne sont d'aucun intérêt, et c'est tirer une fausse conclusion, sous ce rapport, de prétendre que saint Matthieu, comme Galiléen, raconte de préférence les événements qui ont lieu en Galilée, ainsi qu'il arrive dans les chapitres x, xi, xii, et xv, de son évangile : son récit peut aussi bien se rapporter aux événements de Judée qu'à ceux de Galilée. Il est bien, sans doute, dans un écrit comme celui de saint Matthieu, où les questions de temps et de lieu n'ont qu'une médiocre importance, et sont subordonnées à un intérêt supérieur, de ne pas y attacher d'importance, excepté lorsque l'un ou l'autre point est une des bases même du récit. Je ne nierai point que pour nous donner un évangile tel que le représente Olshausen, un évangile qui absorberait entièrement la partie historique dans la dogmatique, saint Matthieu n'aurait qu'à faire un pas de plus dans la voie dogmatique. On était si loin d'avoir cette opinion, à l'époque apostolique, que les apôtres dans leur prédication, où il leur eût été si facile de s'expliquer à cet égard, n'ont pas omis une seule fois le point historique; au contraire, les évangiles de saint Marc et de saint Luc, qui s'appuient sur la prédication apostolique, attestent que ce point important avait cherché re-

fuge, si l'on peut dire, auprès d'eux plus que chez saint Matthieu.

Olshausen a complètement oublié la différence importante, qui se trouve dans saint Matthieu, entre la question de temps et la question de lieu. La dernière, celle de lieu, y est bien plus indiquée et d'une manière bien plus expresse que celle de temps (Evang. de S. Matth., Chap. III, v. 1 et 13; chap. IV, v. 12 et 18, 23 et 25; chap. VIII, v. 5; chap. IX, v. 35 et 38.) On ne peut donc soutenir à l'égard de saint Matthieu, sans parti pris, qu'il en ait agi aussi librement, envers les faits, qu'au sujet des paroles prononcées par le Christ, parce que, visiblement, il a moins négligé les désignations de lieux que celles de temps; surtout, en admettant qu'il a introduit dans des récits historiques, qui ont la Galilée pour théâtre, des paroles dites en Judée, on ne peut nécessairement en dire autant sous le rapport des faits qui se passent en Galilée.

CHAPITRE XXX.

Quelques résultats peu nombreux, il est vrai, mais indubitables, ressortent de cette nature particulière du second évangile, au point de vue de la véritable indication des temps et des lieux.

I. En somme, la marche de l'Evangile est historique. Cette marche est réglée en partie par la chronologie et elle suit en partie les changements de lieux. La succession des divers événements, depuis l'apparition de saint Jean, jusqu'au dernier voyage à Jérusalem, n'est nulle part exactement indiquée, et on ne peut la fixer d'une manière plus précise que par un rapprochement avec le quatrième évangile. Seulement il est certain que la liaison, en apparence immédiate, de l'apparition de saint Jean, avec les événements qui suivent, sans ou avec un adverbe de temps,

comme *tote*, ne permet pas de conclure à une succession réellement immédiate de tous ces faits divers. Il y a là des lacunes, et de grandes lacunes. (chap. III, v. 1; chap. IV, v. 12.) Mais en général tous les événements, que le récit vient offrir, dans l'ordre où ils sont racontés, concourent à la marche de l'histoire. En revanche, les événements qui paraissent avoir une connexité évidente et positive avec les faits précédents, même lorsqu'ils sont indiqués par un adverbe de temps et de lieu, peuvent se trouver en dehors de leur cadre historique, et cela arrive souvent, comme on l'a vu plus haut. Ainsi, les événements, que saint Matthieu raconte plutôt ou plus tard que d'autres, ont pu arriver plus tard ou plutôt.

II. Dans les paroles prononcées par Jésus, cette distinction est aussi à faire, quoiqu'à cet égard saint Matthieu ait agi avec une telle liberté que le point historique doive presque toujours rester douteux.

CHAPITRE XXXI.

A l'égard des parties dogmatiques du témoignage de notre croyance de la question des miracles et de celle des prophéties, c'est la dernière, qui, dans saint Matthieu, se développe avec le plus de largeur et de puissance. Mais le côté miraculeux a aussi dans son Evangile, une part bien importante. Matériellement parlant, Matthieu partage en trois points l'action exercée par Jésus : il le montre remplissant sa mission comme docteur, comme auteur de miracles, et enfin, comme fondateur d'une société qui est le résultat de sa mission, de l'Eglise, outre les caractères particuliers qu'il lui reconnaît. (ch. IX, v. 23, 25; ch. IX, v. 35, 38.) Nous devons donc regarder son Evangile comme la plus complète des relations primitives de la vie de Jésus, et l'envisager comme

éminemment propre à servir de base à une exposition secondaire et scientifique de cette même vie.

CHAPITRE XXXII.

Saint Jean.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'ordre extérieur du quatrième évangile, c'est qu'il fait commencer la vie publique de Jésus aussitôt après son baptême, tandis que, d'après les trois autres évangélistes, elle ne commence qu'avec l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste (Saint Matth., ch. IV, v. 12. — Saint Marc, ch. I, v. 14. — Saint Luc, ch. IV, v. 14); et en second lieu, il est à remarquer à l'égard du théâtre de cette vie publique de Jésus, à part le baptême et les derniers événements, que tous les évangélistes placent en Judée et à Jérusalem, que saint Jean ne procède pas d'une manière exclusive comme les trois autres écrivains sacrés, ni même d'une manière aussi absolue que l'histoire elle-même, en transportant ce théâtre dans la Galilée, mais qu'il s'arrête surtout à Jérusalem et en Judée, sans cependant omettre tout-à-fait la Galilée. (Voy. ch. II, v. 1, 12; ch. IV, v. 43, 49; ch. VI, v. 1, 59; ch. VII, v. 1; ch. X, v. 40.) Enfin, comme charpente chronologique, saint Jean se sert des fêtes qui avaient lieu à Jérusalem, tandis que les trois autres évangélistes n'ont rien de déterminé sous le rapport chronologique, soit dans l'ensemble, soit dans les détails de la vie publique de Jésus.

CHAPITRE XXXIII.

Quand on pénètre dans le fond du quatrième évangile, on remarque des différences encore plus marquées. Mais, quel est le point de vue dominant de l'évangile de saint Jean?

C'est à quoi, suivant moi, l'on a pas encore fait de réponse positive. Pourtant, c'est de là que tout dépend : le caractère originel de cet évangile, est la solution de la question de ses rapports avec les autres évangiles, par où doit vaincre ou succomber la créance de toute l'histoire évangélique.

La tonique de l'évangile de saint Jean est autre que celle des autres évangiles. Il est vrai, celui-ci comme les autres, a pour but de rendre témoignage à la croyance en la mission de Jésus (Jean, ch. xx, v. 30-31); et il est certain que les trois autres évangélistes contribuent, chacun pour leur part, à ce témoignage notamment à l'égard des pharisiens, et par la voie apologétique, comme on le voit dans saint Matthieu. (ch. ix, v. 1, 17; ch. xii; ch. i, xiv, v. 22, 45; ch. xvi, v. 1, 12; ch. xxi, v. 23, 39.) Mais, dans saint Jean, ce témoignage se présente partout sous la forme apologétique, et non pas seulement à l'égard des pharisiens, des docteurs de la loi, des premiers des Juifs et du judaïsme tout entier. (S, Jean, ch. i, v. 8, 11, 17, 18, 20; ch. ii, v. 18, 24; ch. iii, v. 11, 19, 32; ch. v, v. 43, 47; ch. vi, v. 32;ch. vii, v. 7; ch. viii, v. 23, 37, 43, 47; ch. x, v. 26; ch. xii, v. 31; ch. xiv, v. 30; ch. xv, v. 18, 25; ch. xvi, v. 8, 11, 33; ch. xvii, v. 16.)

Que les Juifs ne croyaient pas en Jésus-Christ, quoiqu'il leur eût donné à connaître par tant de preuves, qu'il était leur Sauveur, c'est avec cette terrible accusation, avec cette indication de leur crime que l'évangéliste termine la première partie de son œuvre, l'histoire de la vie publique du Messie, jusqu'à peu de jours avant sa mort. (Jean, ch. xii, v. 37, 43.) Ils ne croyaient pas, déclare l'évangéliste, quoique Jésus leur eût montré, par des signes indubitables, qui il était. Cela n'amoindrit en rien, veut-il dire, la royauté de Jésus-Christ; c'est un crime qui retombe sur les Juifs. Mais ce n'est pas un fait fortuit que la plus grande partie de la nation ait repoussé le Messie. Cela était annoncé dans les décrets divins, et le prophète Isaïe l'avait prédit positivement. Telle était la des-

tinée du Messie, et c'est ce qui avait été prédit du Messie, c'est ce qui s'est accompli en Jésus, comme un des témoignages de sa mission, loin de rien lui ôter de son caractère. Et même, à voir les choses de près, il ne manquait point, parmi les premiers des Juifs, d'hommes qui, convaincus de la vérité, crussent en lui, mais la peur qu'ils avaient des pharisiens, les empêchait de déclarer publiquement leur croyance. Pour défendre Jésus contre les Juifs, et convaincre les Juifs de leur crime, Jean se sert principalement de ce que dit saint Jean-Baptiste et de ses témoignages réitérés à l'égard de Jésus. Saint Jean-Baptiste, auquel les Juifs rendaient en proportion de plus grands hommages (S. Jean, ch. XXI, v. 26), non-seulement, ne voulait pas être pris pour le Messie, mais leur montrait Jésus comme le Messie véritable, que Dieu l'avait chargé lui-même de leur annoncer. (ch. I, v. 7, 8, 20; ch. III, 28, 30.)

3° Les Juifs allèrent encore plus loin, non-seulement ils ne croyaient pas au Messie, mais ils le haïssaient : ils le persécutèrent et le mirent à mort. L'évangéliste a soin de nous montrer la vie innocente de Jésus devant les Juifs, comment il ne leur a donné aucun motif de le haïr et de le persécuter, et combien peu étaient fondées les causes qui ont servi de prétexte à cette inscription politique et judiciaire que l'on a placée sur sa croix, (ch. V, v. 16; ch. VIII, v. 21, 30, 32, 47; ch. VIII, v. 47, 59; ch. IX, v. 14; ch. X, v. 39; ch. XI, v. 47.) La mort du Messie qui fut le dernier résultat de la haine que lui portaient les Juifs, est le second point capital de l'apologie évangélique, comme l'incrédulité des Juifs le premier. L'histoire de Jésus par saint Jean se divise ainsi en deux parties bien tranchées : le temps de la vie publique du Seigneur (ch. I, v. 19; ch. XII, v. 50) et le temps de sa passion et de sa mort. (ch. XIII, ch. XX.) Ce ne fut pas comme si la haine des Juifs avait éclaté vers la fin seulement et que leur incrédulité fut restée passive pendant tout le temps de sa vie pu-

blique; mais toutes deux depuis les guérisons qu'il avait opérées à la piscine de Bethsaïda étaient allées toujours en croissant, jusqu'à ce qu'elles causassent sa mort.

L'évangéliste ne présente donc pas la mort du Seigneur comme un fait isolé, mais comme le dernier terme de la contradiction des Juifs. Jean a indiqué soigneusement dès l'origine, toute la suite de ce rapport, et il n'en abandonne jamais le développement progressif, ce qui n'est arrivé à aucun des trois autres évangélistes. Mais, dans l'évangile de saint Jean tout se tient, c'est à Jérusalem que la haine des Juifs commence à se former, qu'elle s'envenime et qu'elle arrive à son résultat sur le même théâtre, aussi, dont les autres évangélistes ne se sont pas servis pour l'histoire de la vie publique de Jésus. Chez eux, en effet, la mort de Jésus ne semble pas motivée par les précédents. Et cela vient de ce que les évangélistes que nous appelons *synoptiques*, avaient moins que saint Jean, envisagé de cette manière, l'histoire du Christ, qu'ils ne l'avaient pas, comme lui, rapportée tout entière à la conclusion, mais qu'ils l'avaient plutôt regardée comme une collection de mémoires qui étaient autant de témoignages de la mission de Jésus.

Or, ce qui caractérise spécialement le quatrième évangile, c'est l'unité de son but : le témoignage de la mission de Jésus sous la forme d'une apologie historique de sa mort. Dans les autres évangélistes, c'est la partie, dans saint Jean, c'est le tout.

Jean ne se borne pas à montrer historiquement que Jésus n'avait donné aux Juifs aucune cause réelle de haine, mais il traite aussi cette grande question, comme celle de l'incrédulité qui s'y trouve comprise, au point de vue théologique. Cette mort non méritée de l'innocent, du Sauveur du monde, comment Dieu pourrait-il la permettre? Comment Jésus a-t-il pu la subir? Ne devait-il pas déjouer la violence et les complots de ses ennemis? N'est-il pas honteux pour le Messie

d'avoir souffert la mort d'un malfaiteur? Saint Jean répond surtout avec des paroles de Jésus-Christ : il n'y a rien eu de honteux dans le sort auquel il s'est soumis; Jésus, le Messie, devait et voulait souffrir et mourir innocent pour l'humanité; c'est dans une telle destinée qu'il met toute sa gloire. Sa mort c'est sa pensée et celle de son père, avec lequel il ne fait qu'un, dans lequel il a été dès le commencement, en la personne du *Theos logos*, qui a voulu devenir homme par amour pour l'humanité, et prendre la forme humaine pour sauver les hommes. A l'égard de cette question de la mort de Jésus, on trouve partout de lumineuses explications, dans l'évangile de saint Jean; elles abondent, surtout vers la fin. Je n'en citerai que quelques exemples. Jésus indique de la manière la plus expresse, la question de sa passion et de sa mort, ordonnées par Dieu, au reste volontaires, pour le salut des hommes, dans la parabole du bon pasteur; (ch. x, particulièrement v. 15, 18; ch. v, v. 13, 23; ch. xviii, v. 11), la question de sa glorification et de celle de son père, dans sa mort (ch. xii, v. 23, 28; ch. xiii, v. 31, 33; ch. xvii, v. 1); et celle de sa mission divine pour le salut du monde (ch. iii, v. 14, 24) avec allusion à sa mort.

CHAPITRE XXXIV.

Le but spécial de l'évangile de saint Jean donne la clé de son caractère historique, surtout à l'égard des autres évangélistes; il y a encore à observer dans la préface même de cet évangile, et dans ces paroles d'une spiritualité sublime qui touche aux questions agitées par les gnostiques, dont Jésus est l'objet, et qui ne sont pas sans importance pour le point historique, mais que jusqu'à présent on n'a pas envisagées sous ce rapport. Car si une exposition véritable de la mort de Jésus appelait nécessairement des développements sérieux et élevés sur sa nature, sa destinée et sa personna-

lité, elle n'exigeait pas cette forme toute théologique qui distingue le commencement du quatrième évangile. Mais il aurait suffi de donner des explications dans les divers endroits où elles auraient été nécessaires, sous le rapport historique, sans les offrir toutes en une seule fois en dehors du cadre même de l'histoire. Or, c'est ce qui est aussi arrivé, et nous trouvons les doctrines qui sont renfermées dans le premier chapitre de saint Jean, reproduites dans les autres parties, de sorte que ce chapitre est ainsi comme l'argument de tout l'Evangile, et résume en lui seul toute la pensée de cet Evangile sur le Christ. Comment toutefois, semble-t-il avoir les idées des gnostiques, pour objet, dans les discours de Jésus et dans les réflexions de saint Jean? Comment ce premier chapitre, dont nous avons déjà parlé, a-t-il plutôt l'apparence d'une dissertation à la manière des gnostiques, qu'un coup d'œil jeté sur tous les rapports de cette idée du Christ, tels qu'ils se présentent dans l'évangile de saint Jean, avec la divinité et avec le monde?

D'après ce que nous avons vu plus haut, le quatrième évangile n'est défavorable aux Juifs que dans la mesure de l'histoire de Jésus elle-même. Mais cette tendance historique suffit pour donner à l'Evangile un caractère marqué, qui se retrouve dans toute occasion particulière, comme il reste attaché à un but entièrement spécial. Et si tout ce qu'il y a de contraire aux Juifs est pris dans l'histoire même, la concentration, si l'on peut dire, de toute cette histoire sur un seul point, la mort de Jésus, ce qui est l'œuvre de l'évangéliste, a quelque chose de tout particulier et révèle tout une vue d'ensemble qui domine l'Evangile : le témoignage rendu à Jésus-Christ. C'est ce point fondé sur la nature même du sujet, qui ressort des épîtres de l'évangéliste et surtout des circonstances au milieu desquelles il écrivit son Evangile. A cet égard, les épîtres sont d'autant plus décisives, que Jean les a écrites dans ce but particulier aussi bien que l'Evangile.

(Jean, Ep. ch. v, v. 13; Ev. ch. xx, v. 30, 31.) Quant à la question de date, dès le temps de saint Paul de fausses doctrines d'origine judaïque s'étaient glissées chez les Juifs chrétiens; de la même manière, l'ancienne haine des Juifs contre la personne de Jésus-Christ s'empara plus tard des Juifs chrétiens, des Ebionites, et principalement des Juifs gnostiques de Cérinthe. Les Ebionites, par exemple, reconnaissaient, il est vrai, le Messie dans Jésus, mais ils traitaient avec mépris la dignité de sa nature et son sacrifice sur la croix. L'apologie de la mort de Jésus-Christ, par la démonstration de sa personnalité divine, que l'on fit d'abord contre les Juifs, devait d'autant plus avoir égard à la chrétienté juive, qui se trouvait étroitement intéressée dans la question, que cette apologie fut écrite à l'époque où l'ébionitisme commença à lever la tête, et parut dans la sphère même, dans laquelle se manifestait cette hérésie, dans l'Asie Mineure et à Ephèse. Au reste, la réfutation de l'erreur ne se présente pas dans l'Evangile, tout-à-fait sous la forme polémique, mais sous la forme apologétique, comme il convenait à un Evangile. Dans les épîtres, au contraire, la polémique pouvait être directe, et nous la trouvons telle dans les épîtres de saint Jean.

Il est évident que, dans plusieurs points essentiels, Jean s'occupe de l'ébionitisme et du gnoticisme juif de Cérinthe, tantôt directement, tantôt indirectement. Nous envisageons l'Evangile qui nous occupe, comme ayant eu pour but et conclusion dernière l'apologie de la mort du Messie; or, la doctrine des ébionites et de Cérinthe, qui ne savaient pas allier surtout la divinité à l'humanité de Jésus-Christ, était que Jésus uni au *Logos* ou esprit du Messie, n'avait pu ni souffrir ni mourir, que dans une telle union, il aurait dû triompher de ses ennemis, que sa passion et sa mort n'avaient pu que suivre la séparation du *Logos* d'avec lui, et qu'ainsi son humanité, isolée de la divinité, livrée à elle-même, n'a

pu opérer la rédemption des hommes. Par là le fondement même de la foi était renversé et la doctrine principale de la prédication apostolique détruite. Jean, au contraire, dans l'histoire évangélique, montre partout la haute intervention du *Logos* dans l'humanité de Jésus-Christ. Il montre que le Messie a voulu et dû souffrir, non pas l'homme seulement qui s'appelait Jésus; que, dans sa mort est la glorification même du *Logos* et de son père, tandis que cette mort est, pour l'humanité tout entière, une source de vie.

Cérinthe et les Ebionites enseignaient que l'esprit du Messie était descendu sur Jésus à l'époque de son baptême; qu'au reste, ce n'était qu'un homme, le fils de Joseph et de Marie d'après la génération ordinaire de notre espèce, qu'à la vérité il avait été marqué du sceau de la sagesse et de la vertu, mais que, cependant, il n'avait reçu aucune puissance divine particulière, et qu'il n'était pas doué notamment du don des miracles. — Il n'y a pas de doute que saint Jean ait combattu, dans ses épîtres, les premières erreurs des ébionites; dans son Evangile, il s'occupe à la fois des deux points attaqués, et, dès le premier chapitre, qui est la réfutation de l'hérésie des ébionites à l'égard de cette merveille qui aurait été opérée par le baptême de Jésus-Christ, l'évangéliste enseigne que le *Logos* ou l'esprit du Messie est devenu homme, qu'il a été en Jésus dès sa nativité, et qu'il a développé sa puissance sous la forme réelle de l'humanité; que cependant, les Juifs n'ont pas reconnu Jésus comme le Messie et comme le fils de Dieu, mais qu'ils l'ont repoussé, tandis qu'il est la source de la vie éternelle pour tous ceux qui croient en lui.

Cérinthe et les Juifs gnostiques ne se faisaient aucune idée juste de l'existence antérieure du *Logos*, de la création du monde, et de son rapport avec Dieu. Saint Jean enseigne, dans le commencement de son Evangile, l'unité de Dieu et du *Logos*, il dit que Dieu a fait le monde, et que dès l'ori-

gine, il l'a éclairé de sa lumière, jusqu'à ce qu'il ait lui-même paru parmi les hommes.

Saint Jean, dans cette apologie, avait en vue, mais d'une manière indirecte, Cérinthe et les Juifs gnostiques, car il aborde leurs idées spéculatives, et se sert de leurs termes, lorsqu'il établit la vérité évangélique sur la base même qu'ils ont voulu ébranler.

Que cet évangile ait paru vers la fin du second siècle, lorsque l'Eglise juive-chrétienne, à peine dégagée des liens du pharisianisme ou de l'orthodoxie juive, tomba dans l'ébionitisme; qu'il ait paru en Asie mineure seulement, où la religion philosophique des Juifs d'Alexandrie commença à s'emparer du Christianisme, et où existaient de fausses doctrines parmi les Chrétiens sur la divinité du Christ, sur la création du monde et la puissance divine; et que cet évangile enfin ait été écrit par saint Jean, qui, en sa qualité de témoin oculaire de l'histoire de Jésus et de disciple bien-aimé du Christ, avait conservé l'inamissible dépôt de la vérité, qui s'était trouvé en contact avec l'idéologie juive et hellénique, particulièrement avec celle de Cérinthe, et dont le système théosophique résultait des circonstances dans lesquelles avait vécu l'auteur; tout cet ordre de faits est attesté par la concordance des plus anciens témoignages sur le long séjour de saint Jean dans l'Asie Mineure, avec la composition des écrits qui lui sont attribués. Ainsi s'explique, par le voisinage des gnostiques, auxquels il fallait répondre, la haute spiritualité de son évangile, le choix qu'il a fait dans les paroles prononcées par Jésus, qui avaient une couleur analogue, l'importance qu'il donne à quelques points principaux, relatifs au Christ et à son œuvre dans ses rapports avec Dieu et avec l'humanité; par là se révèle enfin le but principal de l'évangile de saint Jean, qui était de mettre en lumière et de justifier complètement la mort du Messie au point de vue du fait historique et philosophique. Les trois

premiers évangiles étaient depuis longtemps écrits et publiés; et si l'on refusait d'admettre que Jean et ses lecteurs en aient eu connaissance, et si l'on veut seulement qu'ils les aient connus sous le rapport traditionnel, il est impossible de méconnaître, dans l'évangile de saint Jean, le lien qui existe entre cet évangile et les trois premiers. (Evang. de S. Jean, chap I, v. 32; chap. II, v. 24; chap. XI, v. 5.)

II. Ces évangiles, comme la prédication de saint Pierre et de saint Paul, qui se trouve y correspondre, n'étaient pas en position de réfuter l'ébionitisme et les illusions des gnostiques; au contraire, les deux sectes pouvaient abuser du texte des trois premiers évangiles dans l'intérêt de leurs erreurs. Jean, qui connaissait les premiers évangiles et qui écrivait d'après la donnée même de leur existence, et qui, d'un autre côté, était immédiatement en contact avec les fausses idées des ébionites et des gnostiques juifs, ne pouvait, dans de telles matières, s'occuper d'un point sans traiter l'autre. Son Evangile, pour cette raison, se rapporte autant aux premiers évangélistes, dont il remplit les lacunes involontaires, qu'aux ébionites et aux gnostiques dont il combat les erreurs.

CHAPITRE XXXV.

Les autres évangélistes avaient fait ressortir de l'histoire de Jésus la preuve commune qu'il était le Messie; Jean s'est proposé de jeter une vive lumière sur la mort de ce même Messie, que les autres évangélistes n'avaient ni motivée par l'histoire, ni justifiée par la théologie, et que les ébionites interprétaient d'une manière anti-chrétienne. Pour cette raison, et parce que les autres évangélistes avaient placé la scène de l'histoire évangélique en Galilée, son évangile devait avoir pour cadre surtout Jérusalem et la Judée, le siége du judaïsme, où l'incrédulité, la haine et la violence à l'é-

gard de Jésus, étaient comme dans leur centre. Il y avait là plus d'habileté que chez les autres évangélistes, qui se sont peu arrêtés au développement successif de l'histoire de Jésus. Or, saint Jean, en plaçant cette histoire à Jérusalem, tenait compte des fêtes qui s'y célébraient, et qui lui servaient ainsi de guides chronologiques. Sous ce rapport aussi Jean mérite toute préférence.

Mais, quant au degré d'exactitude historique de cet évangéliste, à l'égard des divers points d'enseignement, et du caractère de Jésus dans ses discours, c'est une nouvelle question. D'abord, il est incontestable qu'un grand nombre des paroles de Jésus étaient comme perdues pour ses disciples, parce que la nature ne leur en était pas familière, parce qu'ils n'en prenaient pas note, soit qu'ils n'en conservassent plus le souvenir, soit qu'ils ne sussent pas en faire usage. C'est assurément saint Jean qui, sous ce rapport, a montré le plus d'habileté; aussi a-t-il écrit dans des circonstances où ne se trouvaient pas les autres évangélistes. Le Christianisme avait déjà un passé, et le dernier évangéliste était saint Jean, que des influences diverses élevaient aux hauteurs du spiritualisme, et portaient à concevoir et à enseigner ce qu'il y avait de plus sublime dans ce que sa mémoire avait gardé de Jésus.

CHAPITRE XXXVI.

Exposition scientifique de la vie de Jésus-Christ.

A ne voir d'abord, dans l'exposition évangélique de la vie de Jésus, que la base d'un simple travail scientifique, elle suffit, avec son ensemble d'éléments historiques, éprouvés par l'examen, pour former un tout, une histoire régulière de la vie de Jésus. Cette restriction, dans la manière d'envisager l'Evangile, laisse le caractère de la

personnalité de Jésus, qui alors s'appuie sur l'appréciation philosophique de l'histoire, tout-à-fait indépendant de ce caractère d'après les évangiles.

Mais il en est bien autrement, si une exposition historique, authentique elle-même, comme est la nôtre, porte sur un point positif. Ce point, cette partie positive des évangiles, suivant l'ancienne école de théologie, s'étend non-seulement aux preuves de la mission de Jésus-Christ, que les évangélistes ont tirées de l'historique de sa vie, mais à cette partie historique elle-même, et comme telle.

Ainsi, là, tout se tient indissolublement, le dogme et l'histoire; car l'histoire elle-même est un dogme.

Dans ce système de l'ancienne école de théologie, la science ne pouvait se prendre à un ensemble aussi connexe et l'apprécier en bloc; il fallait qu'elle s'attachât à la partie au lieu de s'attacher au tout; et que, pour s'exercer avec quelque indépendance, elle se restreignît sur certains points et s'étendît sur d'autres; qu'elle se créât, en un mot, une sphère particulière où elle pût se développer. Telles sont les innombrables et anciennes expositions de la vie de Jésus, synoptiques, poétiques et autres [1].

La nouvelle école de théologie, au contraire, se sert, avant tout, de l'histoire elle-même et de la critique historique, à l'égard des preuves de la foi, comme des deux bases sur lesquelles sont fondés les arguments d'une exposition authentique, au lieu que l'ancienne école se servait d'abord du positif, du dogme; et la nouvelle a d'autant plus de raison, que le point positif, le dogme, aussi bien dans la partie historique que dans la partie dogmatique, n'est pas indiqué par anticipation, et qu'il est un résultat de l'ensemble.

[1] Voyez leur caractère dans la Vie de Jésus, par Hase, p. 24 et chap. XXVI.

Autant que, dans la théologie, l'exposition authentique de la vie de Jésus elle-même offre un point positif, c'est-à-dire théologique, autant l'exposition scientifique doit se porter sur ce terrain avec la supposition préalable, mais, au reste, tout-à-fait générale de la vérité de ce point, en raison même de l'authenticité de l'histoire dont il s'agit. Non pas que nous veuillons exclure par là la critique la plus rigoureuse de la partie historique et l'examen le plus strict des preuves dogmatiques de l'Evangile, nous exigeons seulement que l'exposition scientifique ait toujours en vue deux points, comme ils se trouvent eux-mêmes, réciproques et solidaires dans les évangiles; qu'elle nous présente d'abord l'historique, seulement comme le cadre et le canevas, et qu'elle ne se borne pas à citer les preuves dogmatiques en elles-mêmes, mais qu'elle examine tous les points, qu'elle les fasse clairement ressortir, et qu'elle leur donne la plus haute expression scientifique; en un mot, l'exposition scientifique de la vie de Jésus doit prendre pour modèle l'exposition évangélique, parce que cette dernière est pour elle plus qu'une base ordinaire.

Les expositions de la vie de Jésus qui manquent, plus que toutes les autres, du caractère de gravité scientifique et théologique sont celles qui commencent par nier cette vie même purement et simplement, et qui ne s'élèvent pas au-dessus d'une critique de l'histoire évangélique. C'est à cet ordre d'idées qu'appartient la nouvelle œuvre de Strauss, qu'on ne peut regarder comme un travail sur la vie de Jésus, quoiqu'elle se donne pour telle. Il est vrai que Strauss tire de sa critique, une conclusion chrétienne dans la forme, et semble par là rendre hommage à la théologie ; mais cette induction colorée de christianisme, ne se rapporte à l'ensemble de l'œuvre et à son développement, que d'une manière superficielle et accidentelle, et le maintien du principe théologique, qui est l'âme de toute doctrine de théologie, est par là

aussi peu garanti que par l'allégorie de Hégel qui réduit la vie du Christ au *minimum de l'histoire*. La critique de l'histoire des évangiles n'a ainsi rien de théologique, elle ne le devient que lorsqu'elle sort de la sphère négative, qu'elle prend le centre même des idées théologiques pour la contre-épreuve de la critique, et qu'elle s'établit sur ce fondement.

Il en est de même de ces expositions de la vie de Jésus, qui présentent de la partie historique un cadre et un canevas autres que dans l'exposition authentique. L'histoire évangélique, d'après le type originaire que lui ont donnée les apôtres, est seulement historique; autant qu'elle est doctrinale, autant elle est historique, c'est-à-dire, basée sur le témoignage oculaire apostolique.

Quant à ce qui concerne la sphère historique de la vie de Jésus, nous montrerons plus tard (chap. 41) qu'elle n'avait rien qui tînt du hasard, et qu'elle ajoutait un sens profond aux preuves dogmatiques, d'après ce plan de l'Evangile apostolique qui n'a pour objet que la vie publique de Jésus.

Quant à la vie antérieure du Christ, nous n'avons, en partie, aucuns détails, et les récits qui existent de sa nativité et de sa première enfance ne sont pas, en partie, d'origine apostolique. La tradition canonique, sur laquelle s'appuie la relation de saint Matthieu et de saint Luc, offre la matière d'un travail critique, sur ce qu'on a improprement appelé l'évangile de l'enfance de Jésus, qui doit avoir pour résultat de soutenir la vérité contre les expositions apocryphes. Cette tradition, dont il n'est pas fait usage dans la prédication apostolique et dans plusieurs des évangiles (voyez saint Marc et saint Jean), doit rester comme une seconde exposition théologique de la vie de Jésus, comme une partie destinée à compléter le tout.

Mais, dans l'intérêt même de la vérité, il faut s'en tenir, ici, aux limites mêmes de la tradition canonique, et n'y rien

mêler de ce que pourrait offrir l'arbitraire de la tradition historique.

Sans le mélange arbitraire de l'histoire évangélique *antérieure* avec celle de la vie publique de Jésus-Christ, Strauss n'aurait certainement pas réussi à morceler, comme il l'a fait, l'histoire évangélique; tout a dépendu de son mauvais point de départ; d'une fausse critique il est arrivé à tous les excès d'une critique de négation et de ruine.

Outre l'histoire de la nativité et de l'enfance de Jésus-Christ, qui se trouve dans saint Matthieu et saint Luc, les biographes du Christ se sont encore occupés d'autres points, comme l'extérieur physique de Jésus, et l'ensemble de ses traits, à l'égard desquels l'opinion individuelle, dans toute sa liberté, offre aussi peu de lumières que la tradition. Quant aux questions, qui ont pour objet l'année ou le jour de la nativité de Jésus, la sainte famille, elles n'appartiennent pas davantage à un travail théologique sur sa vie. Les évangiles ne sont pas des biographies de Jésus. Ils ne peuvent être la base de travaux secondaires.

Leur but est didactique; ils ne nous offrent donc pas une histoire proprement dite, mais des mémoires de sa vie publique, parce que toutes les circonstances de cette vie ne témoignaient pas également de sa mission; ou bien ce qui revient au même, parce que les preuves, qui ressortaient des prophéties, des miracles, de l'enseignement et de la fondation de l'Eglise n'étaient pas applicables à toutes ces circonstances. On peut dire aussi qu'en raison de l'économie historique des trois premiers évangiles et du dernier, la vie du Messie commence avec Jean le précurseur. Historiquement, le quatrième évangile se rattache aux précédents, non pas à l'égard de la forme historique de la vie publique de Jésus, mais à l'égard de sa mort, en vue de laquelle est omise dans cet évangile, et pouvait l'être, la plus grande partie de l'action qu'il exerça dans la Galilée. Dans ce sens, on penserait, peut-

être, qu'une copie scrupuleusement exacte de l'évangile de saint Jean suffirait comme solution scientifique de la mort même de Jésus; mais cette copie serait insuffisante, car si Jean n'avait pas été précédé par les trois premiers évangélistes, il ne se serait pas occupé seulement de la Judée et de Jérusalem, et s'il n'y avait pas été forcé par la nécessité des temps, il ne nous aurait pas transmis qu'une apologie historique et théologique de la mort de Jésus.

Il faut que l'exposition scientifique, une fois admise, en principe, prenne pour modèle l'exposition authentique, elle-même, dans toutes ses parties, mais en réservant pour une étude particulière l'évangile de saint Matthieu qui, avec celui de saint Jean, a le caractère le plus spécial. Cet évangile partage en trois grandes divisions les mémoires de la vie de Jésus, sans qu'il y ait, dans l'ensemble, une liaison historique bien étroite; mais le tout se développe successivement depuis saint Jean-Baptiste et le baptême de Jésus jusqu'à la dernière rencontre de Jésus avec ses disciples; nous y voyons Jésus enseignant publiquement, comme Messie, puis, comme Messie, opérant ses miracles, enfin Jésus fondateur de l'Eglise du Messie, et tous ces points saint Matthieu les accompagne du témoignage des prophéties. L'histoire du baptême est comme l'introduction, comme l'inauguration; l'histoire de la Passion et de la mort, de la résurrection et de l'ascension, comme glorification du Messie sur la terre, sert de conclusion, et entre ces deux parties s'élève, appuyé sur l'une et sur l'autre, le magnifique édifice de la vie publique de Jésus.

L'histoire évangélique est, à elle seule, un enseignement comme histoire; on peut donc, dans l'exposition scientifique de la vie de Jésus, baser le point historique, ou le témoignage de la foi, seulement sur la base historique de la vie publique de Jésus, qui a pour elle le témoignage oculaire des apôtres. Il est vrai que Kant dénie, à la partie historique,

tout sens théologique, et que Schleiermacher soutient, que la doctrine chrétienne n'admet aucun témoignage, au moins de la part des prophéties et des miracles; mais que, pour tout ce qui concerne cette doctrine, notre époque trouve des données bien plus justes dans l'histoire et surtout dans l'histoire Sainte, et l'on est allé jusqu'à dire qu'elle est la source la plus riche et la plus pure de la vérité, comme le seul organe des manifestations divines; cependant nous montrerons nous, par les faits, à l'égard du témoignage des miracles et des prophéties, que non seulement il appartient, spécialement, au point de vue juif, mais qu'il est d'une validité générale, universelle!

Si dans l'ordre des témoignages évangéliques, on considère plus l'enseignement de Jésus et la manière dont il a proposé l'établissement de l'Eglise, comme les marques générales de son caractère de Messie, ce sont les prophéties et les miracles, que l'on doit offrir comme les preuves particulières, et, pour ainsi dire, personnelles de sa mission. Que non-seulement les évangélistes, mais tous les autres apôtres aient cherché à prouver par des témoignages la croyance en Jésus, c'est ce que démontrent les Actes des apôtres, chapitre VI, versets 9 et 10; chapitre IX, versets 20 et 22; chapitre XVIII, versets 27 et 28; et jamais on ne l'a nié; en effet, cela est fondé sur l'histoire évangélique absolument de la même manière que sur la prédication apostolique. L'auteur de la seconde épitre de saint Pierre, du verset 15 au verset 21, a présenté à la fois l'histoire de Jésus certifiée par le témoignage oculaire, comme la base de la croyance en lui, et les miracles et les prophéties comme les points essentiels de cette histoire.

Il n'est pas dans la nature d'un travail scientifique d'accepter par avance, comme historiquement vrai et comme digne de foi, tout ce qu'une exposition authentique peut nous offrir, dans les limites que nous avons indiquées plus haut, sur

la vie publique de Jésus et sa prédication avec ses apôtres. (voyez actes des apôtres, chap. I, verset 21 et 22). Cet écrit, lui-même, est *une critique de l'histoire évangélique*; à l'égard des preuves de la foi, il ne peut conserver la forme concrète que l'on remarque dans l'exposition authentique, mais il leur donne la couleur de l'époque, il les revêt de l'actualité de sa propre composition et de son ordonnance particulière, et ainsi les Actes des Apôtres, en adoptant, pour la démonstration de la vérité, la forme qui était, alors, la plus générale, et la plus généralement reçue, acquéraient le caractère d'une exposition rigoureusement scientifique des preuves de notre foi.

CHAPITRE XXXVII.

Quoique l'exposition authentique déduise, dans les quatre évangiles, les preuves de la mission de Jésus, de ses actes et de sa destinée même, d'après une théologie qui lui est propre, et qu'elle ne paraisse pas avoir un point de départ déterminé; cependant, elle semble s'occuper tout d'abord de la personnalité de Jésus. C'est ce qui ressort de l'ordonnance même des évangiles; et rien n'est plus favorable à un travail scientifique, plus indispensable qu'une étude de faits ainsi présentée, car la croyance, qui en est la base, ne s'offre, elle-même, dans les évangiles, que d'une manière toute générale, et plutôt comme un objet de considération, que comme une conclusion soigneusement élaborée. Mais tandis que ce même objet, dans les évangiles, réclame notre adhésion immédiate, nous devons, nous, l'éclairer par les déductions scientifiques.—Dans les Evangiles, les véritables points de vue consistent, à méditer la vie de Jésus, qui nous est donnée d'une manière assez complète, et à les tirer, ces points de vue, soit de l'idée du christianisme, en général, comme idée mère, soit de celle de la vie de Jésus, ce qui revient au même. Seulement nous demande-

rons que les points de vue, qui ressortent de l'histoire évangélique, aient leur valeur comme tels, aussi bien que ceux qui sont le résultat naturel de considérations théologiques et scientifiques.

CHAPITRE XXXVIII.

Il y a une grande vie intellectuelle, celle du christianisme, qui atteste la vie de Jésus; celle-ci peut en être envisagée soit comme le principe et l'origine, à parler historiquement, soit comme l'idéal et comme le but. Mais cette vie de Jésus, nous la demanderons, nous, à une idée qui est celle du règne de Dieu sur la terre, et nous la considérerons comme en germe, avant tous les temps, dans le sein de Dieu même : c'est le règne du bien et du vrai qui se montre, temporairement, dans le monde et parmi les hommes, c'est la vie de Jésus; c'est elle qui sert d'entremise, toute réelle, à cette nouvelle puissance, le règne de Dieu; qui en est la base immédiate, en partie, comme essence surnaturelle, éternelle et divine, en partie, comme substance terrestre, temporelle et humaine, par conséquent comme l'unité de deux natures, celle de Dieu et celle de l'homme!

Or, c'est ce qu'il y a de plus théologique. Et tous ces points divers ont des rapports mutuels. Le premier se lie au second, le second au troisième, mais chacun est sous l'influence particulière d'une idée prédominante [1].

Tous ces points ont un tel raport, dans ce qu'il y a d'essentiel, avec les expositions authentiques de la vie de Jésus, qu'offrent les évangiles, que les récits des trois premiers évangélistes, excepté celui de saint Luc là où il donne da-

[1] Ainsi, d'un côté l'humanité; d'un autre, la divinité de Jésus-Christ, etc. (Note du traducteur.)

vantage à la partie historique, procèdent d'idées toutes relatives au Christ, comme saint Jean, lui-même, part du point de vue théologique. Par ceux-là, Jésus est désigné comme Fils de l'Homme, « *uios anthrôpou,* » par celui-ci comme Fils de Dieu, « *uios theou.* » De même que l'histoire de l'époque apostolique se présente quelque fois comme la base de l'histoire subséquente de l'Eglise chrétienne, de même la vie de Jésus vient s'offrir comme le fondement de la chrétienté parmi les disciples immédiats et les apôtres de Jésus. Elle paraît ainsi avoir été l'origine du christianisme et le principe de tous ses développements historiques. A elle vient se rattacher, historiquement, toute la théologie.

La forme essentielle de l'exposition de la vie de Jésus a, sous ce rapport de fait, le caractère matériel d'une biographie.

Il s'agit d'exposer comment Jésus, prenant pour bases ses facultés et son habileté naturelles, selon le développement que l'éducation avait pu leur donner, et dans la mesure de ses efforts, au milieu des circonstances où il se trouvait placé, a été le premier à commencer, par lui-même, et à fonder la nouvelle vie du monde que l'on appelle le christianisme.

Mais quand même une telle biographie mériterait, vraiment, le nom de théologique, en tant qu'elle rapporterait la vie de Jésus à l'existence du christianisme tout entier, nous donnons la raison toute particulière de son insuffisance, c'est qu'elle va chercher trop bas son point de départ; c'est, qu'en un mot, elle ne peut être qu'une biographie ; et, d'ailleurs, ce point de vue de l'histoire évangélique est plus difficile à présenter que tout autre, car nous n'avons pas une biographie de Jésus, dans laquelle nous puissions aller puiser, et saint Luc nous apprend au commencement de son évangile, que, de son temps, les récits de cette nature n'offraient pas une authenticité suffisante. La

science, elle-même, l'intérêt scientifique, lorsqu'il s'agit d'une histoire de la vie de Jésus, la réclame donc théologique, comme l'expression la plus haute et la plus complète de cette vie, d'autant plus que, dans les quatre évangiles, c'est là le point de vue de son exposition authentique. Et, au fait, rien ne serait plus décisif qu'un choix entre ces deux systèmes biographiques, celui qui s'attache particulièrement à la personne du Christ, et celui qui embrasse la théologie tout entière; il faudrait, seulement, que le point de vue théologique pût se déduire aussi logiquement que l'histoire du Christ en elle-même, c'est-à-dire, il faudrait, par l'enchaînement des idées, amener ce résultat : La généralité abstraite, la théologie dont on doit faire admettre l'autorité en principe général, sous l'influence de la déduction scientifique, aurait dans son abstraction et son isolement, issue sur l'histoire du Christ, proprement dite, et lui deviendrait comme parallèle par le raisonnement. Mais à l'égard du Dieu homme, aucune analogie ne se présente, entre la théologie et l'histoire, dont la vérité s'appuie sur des idées générales, et dont l'application convienne généralement à Jésus; au contraire, l'idée isolée du Christ repousse cette analogie! Lorsque nous présentons ainsi ce point de vue, logiquement restreint au Christ lui-même, à sa personnalité historique, seulement pour arriver, plus tard, à l'idée concrète de notre sujet, nous croyons à peine devoir rappeler que l'analogie, qui dérivera de nos paroles, entre la divinité et l'humanité de Jésus, sera loin, dans les limites où nous nous plaçons, de représenter toute l'idée du Christ. Nous commençons par envisager seulement un côté de la question.

CHAPITRE XXXIX.

Déduction de l'idée du Christ.

On peut dire, avec raison, que tout, dans la nature, est la révélation du Dieu Créateur; que tout porte l'empreinte de sa main puissante, et que l'homme, surtout, est la manifestation vivante, agissante, pensante, la révélation, en un mot, de la divinité.

Ainsi, dans la nature et dans l'homme principalement, dans ces œuvres de Dieu, tout parle de Dieu, tout le révèle.

En considérant la vie de Jésus, qui, lui aussi, fut homme, comme la maifestation de Dieu et de la divinité, nous marchons donc sur un terrain qu'on ne peut nous contester. Mais à l'égard de la valeur individuelle de Jésus, il faut reconnaître aussi, que sa vie l'a, au moins, emporté sur toute vie humaine, et que c'est là le plus général et le moindre sens, que l'on attache à ces noms de Messie, de Christ, de Rédempteur, noms dont l'usage est général, universel, et qui, partout, désignent la vie et la personnalité de Jésus.

La plus haute manifestation de la Divinité dans la vie humaine est donc la manifestation qui est propre à la vie de Jésus. La forme dans laquelle cette manifestation a eu lieu, pour peu que l'on considère et les actes de Jésus-Christ et sa destinée, repose sur l'idée de la vie humaine ; cette forme même, dans sa spécialité, est la base légitime, scientifique, le point de vue net et précis de notre exposition de la vie de Jésus, que nous appelons *christologique,* parce qu'elle est comme la logique de cette vie, et qu'elle renferme, en elle-même, l'idée la plus générale et la plus abstraite du Messie.

La vie de l'homme ne peut être la manifestation de Dieu et des choses divines, que dans ce qu'elle a de plus élevé ; ce qui consiste surtout dans le fait d'une nature immortelle et libre, qui, travaillant à ses fins et dans la sphère d'idées où elle est placée, sait se frayer un chemin, à travers tous les changements de circonstances, en prenant pour règle et pour mesure l'image de Dieu qu'elle porte en elle-même ; ou bien encore l'esprit de l'homme, par des œuvres impérissables, imitera la puissance créatrice et l'ordre divin de l'univers. Le vrai, le beau et le bon, partout où ils se présentent dans le monde, comme résultat individuel, proviennent de cette direction de l'activité humaine. La science, l'art, la morale, sont les formes qu'ils revêtent. Toutes les époques historiques, qui ont ces causes pour principes, se rattachent à l'activité humaine, individuelle : législateurs, fondateurs de religion, grands hommes, qui restent dans la postérité, dont l'action s'étend à une sphère plus ou moins vaste, mais esprits pleins de mouvement et d'initiative, eux et leurs œuvres appartiennent généralement à cette impulsion de l'activité humaine, sans tout-à-fait, cependant, nous expliquer à cet égard. Gœthe a bien apprécié ce côté de l'activité humaine, lorsqu'il a dit : « Le plus grand mérite de l'homme consiste à diriger les circonstances autant que possible, et à être aussi peu que possible dirigé par elles. Le monde est devant nous, comme devant l'architecte, une carrière de pierres, qui ne mérite un nom que lorsque le prototype, qui est dans la pensée de l'artiste, sort du bloc inerte, harmonieux dans son ensemble, conforme à son but, solide dans toutes ses parties. Tout ce qui est en dehors de nous n'est qu'élément, je dirai même, tout ce qui n'est chez nous qu'à la surface ; mais profondément en nous-mêmes est cette puissance créatrice, qui produit ses effets, et qui ne nous laisse ni repos, ni trêve, jusqu'à ce que nous ayons donné une forme, d'une

manière ou d'une autre, à ce qui est en dehors de nous ou à la surface de notre intelligence. » Mais l'autre côté de la vie humaine, assurément le plus important, lui est échappé et lui est resté caché par une erreur, dont le résultat est de rompre le lien de l'activité simultanée d'un grand nombre d'hommes, et de rendre inexplicables la marche de l'humanité, son action et son histoire.

Lorsque l'on considère ce côté des efforts et de la vie de l'humanité, comme unique et comme concluant, l'entreprise du *moi*, dans le monde, pour tout rapporter à lui-même, tout régler d'après lui-même, n'est plus qu'une forme d'égoïsme élevé, qu'il est impossible de regarder comme principe moteur du monde et de son ordre moral. Assurément il y a dans le monde de l'accidentel, qui devient du prévu par la libre pensée de l'homme, et c'est là surtout qu'elle montre sa valeur, lorsqu'elle en tire des conséquences intellectuelles, et que, rapprochant les fragments épars d'un même tout, elle met l'ordre et l'ensemble là où ils n'étaient pas. Et, de la part de l'homme, voilà tout ce qu'on peut appeler créer. Mais d'abord, toutes les grandeurs mobiles et les variables puissances du monde moral n'ont pas pour origine la libre activité individuelle de l'homme, bien plutôt, au contraire, les individualités humaines, dans leur liberté, et sans qu'il y soit préjudicié, sont sous l'empire d'une cause objective, tout-à-fait indépendante de la volonté de l'homme (une puissance innée, le temps). En second lieu, l'ordre moral du monde, tel qu'il existe, est tout-à-fait primitif et objectif; par conséquent il s'élève au-dessus de l'impulsion individuelle, il en est indépendant, et il a, en dehors d'elle, une existence légitime.

Si le principe moral du monde était contenu dans l'action individuelle de l'homme et se trouvait réglé par elle, il en résulterait que tout ce qui est une conséquence de cet

ordre général, tout ce qui en dessine le plan, tout ce qui en indique la marche dans l'histoire du monde, appartiendrait purement et simplement à l'individualisme. Mais, quoique chaque initiative humaine, malgré les éclipses qu'il lui faut souvent subir, ait sa part, son rayon de raison individuelle, et que, dans tous les individus, cette raison ait un caractère d'unité qui vient de Dieu, il est impossible d'admettre que, du mélange et de la confusion, dans les plus grandes et les plus petites affaires, de toutes les fractions de la raison humaine, prise individuellement, il puisse, sans une règle supérieure, sans une haute impulsion, résulter un tout, un ordre, tels qu'on les remarque dans l'histoire du monde. Nous dirons plus : à part la première et virtuelle application du libre arbitre de l'homme, tous les effets intermédiaires ne peuvent plus venir immédiatement de l'individu, la raison qui les dirige est supérieure à la raison individuelle, et cette loi d'unité et d'ensemble réagit sur toute action de l'individualité humaine ; voilà pourquoi, dominant le flux et le reflux de cette action si variée, au-dessus de cette lutte infinie de la raison et des passions, et de toutes les autres forces dont l'humanité dispose, il faut qu'un ordre supérieur coopère à l'unité morale du monde, et fixe la base comme les limites du mouvement ; sans quoi cette histoire ne serait plus qu'un fleuve troublé sans cours fixe et formé de torrents, qu'un chaos de forces aveugles ! or, c'est le contraire qui est vrai. Jacobi dit avec raison à ce sujet [1] : « Il y a, dans l'histoire du monde, une multitude d'aspects divers, et en même temps, à ces aspects des faits, ont toujours répondu des causes morales. Mais, si nous pouvions exercer, dans la nature, quelque pouvoir souverain, ou bien agir sur la société tout entière comme dans nos maisons et dans une sphère isolée, la

[1] Dans sa Dissertation sur l'idéalisme et le réalisme.

folie serait bientôt le partage du monde, livré aux utopies fabuleuses, et de la raison humaine, accablée sous un trop lourd fardeau. Mais une immuable raison, qui est en dehors de nous, maintient la faiblesse de notre raison dans la voie droite, toujours assez pour qu'elle ne puisse pas *verser* entièrement. »

La plus haute portée morale de la vie humaine est basée sur la simultanéité de cette raison supérieure et de la nôtre; c'est-à-dire, lorsque l'homme se trouve comme porté sur ce développement même de l'ordre divin, qui est celui du monde, et qu'il y marque l'empreinte de sa volonté libre et agissante, il forme avec la Providence une union d'où dépend l'équilibre du monde moral, et il devient l'organe et le centre des révélations que Dieu veut faire alors au genre humain. Car tout acte providentiel de Dieu est relatif à l'état immédiatement antérieur du monde moral. (*apokalupsis phanerôsis.*) C'est une manifestation d'un fait caché (*mustêrion*), et, à dire vrai, une révélation immédiate, extraordinaire, dont le but est d'expliquer la révélation primitive de la nature. Elle se fait connaître à l'homme, qui se trouve en rapport avec cet acte de la Providence, et qui se trouve ainsi élevé au-dessus de l'humanité. Un tel homme s'appelle un envoyé de Dieu. Moïse, par exemple, remplissait évidemment une mission divine. Ces êtres privilégiés, revêtus d'une autorité extraordinaire, ont une infaillibilité, certainement relative, mais absolue pour leur temps, qui les place à la tête de l'époque, et qui leur fait obtenir la créance qu'ils méritent. Saint Jean-Baptiste avait reçu de Dieu une mission particulière, relative au Messie et à son règne (S. Jean, chap. v, v. 6.); voilà pourquoi Jésus attache tant d'importance à son témoignage. Et, en effet, il a bien plus d'autorité qu'un simple témoignage individuel.

C'est ainsi qu'entre une double rangée de conclusions, qui toutes se prêtent un appui mutuel, nous arrivons à notre

proposition principale. Après avoir pris pour point de départ la marche du mouvement moral du monde, mouvement qui a pour pivot le développement du genre humain, et le principe manifeste que ce développement ne reste pas enfermé dans la monotonie d'un même cercle, et ne va pas se perdre non plus dans l'abîme du progrès indéfini, nous nous trouvons nécessairement devant une époque et à un point central de ce développement de l'humanité, dont dépend tout le reste. C'est ici que se montre la plus haute intervention de la Divinité dans le gouvernement du monde, la révélation qui surpasse toutes les autres, qui les réunit et les résume toutes. Placés au point de vue de la personnalité humaine la plus sublime, et de ce principe que l'ordre moral du monde, dans les limites du fini, se meut et se révèle par le moyen d'individualités humaines, nous devons reconnaître cet homme, le Christ, comme le mobile du plus grand développement de l'espèce humaine et comme l'organe de la plus haute révélation divine à l'égard et en faveur de l'humanité, enfin, comme l'envoyé de Dieu. Son autorité reste à tout jamais la première; la connaissance est la mesure même de l'humanité, sa règle absolue, irréfragable, infaillible; sa volonté la loi, son action le modèle de tout effort humain. En un mot, on ne peut douter, on ne peut contester, toutes les fois que le nom de Jésus est prononcé, qu'avec lui l'humanité est arrivée à la hauteur de son méridien; et ce grand essor des choses humaines est derrière nous! Il n'y a que l'hérésie, le judaïsme et le paganisme, qui, dans le passé comme aujourd'hui, s'élèvent contre cette vérité. Celui-là soutient que le Messie n'est pas encore venu, celui-ci n'a pas l'idée de sa mission; tous les deux s'attachent à la notion confuse et désespérée de la perfectibilité humaine, laissée à ses propres forces et infinie [1]. Lorsqu'on envisage l'histoire

[1] Cette idée est tout-à-fait païenne, malgré les efforts que l'on a fait

du monde au point de vue chrétien, on voit, dans les siècles qui ont précédé Jésus-Christ, tout ce qu'il y a de vrai dans l'humanité, tout ce qu'il y a de grand et de durable, tout ce qui est révélation et religion, servir au Messie comme de préparation et d'introduction. Tout le passé est une sublime prophétie dont il est l'objet spécial, une ombre, un type de l'avenir. La période antérieure au Messie se résout en lui-même; relative, elle cède à une époque absolue; tel est le développement de la seconde partie de l'histoire du monde, que le Messie prend l'humanité comme solution même, comme dernier terme de l'ère nouvelle qu'il est venu fonder: *Kai panta upetaxen upo tous podas autou kai auton edoke kephalên uper panta tê ecclêsia, êtis esti to sôma autou to plêrôma tou ta panta en pasin plêroumenou.* (Eph., I, XXII, 23.)

Mais comment, pour ainsi dire, la première face, la face individuelle de la vie du genre humain, celle du Messie, se rattache-t-elle à la seconde, à celle qui est providentielle? Ou comment pouvons-nous nous rendre compte de l'alliance de la raison subjective avec l'objective, de la raison humaine avec l'esprit divin? Si l'on voulait voir ici un résultat unique, accidentel ou arbitraire ordonné par Dieu, si l'on n'y reconnaissait rien de moral, rien qui fût la conséquence directe d'une puissance individuelle, spirituelle dans sa nature; alors tout le principe moral disparaîtrait, et c'est celui cependant qui donne à l'humanité sa plus haute expression. D'un autre côté, cette cause individuelle, cette vie isolée ne peut être regardée comme la base de l'alliance de la raison humaine et de la divine, ni comme la cause suffisante du résultat de l'une et de l'autre, la révélation. Il faut donc ad-

de notre temps pour lui donner une couleur chrétienne. On voit bien ici la stérilité du rationalisme, qui n'a pas trouvé de meilleure base que celle même de la philosophie du paganisme.

mettre ici l'unité incontestable et mystérieuse de la causalité divine et humaine, sous la forme d'une conclusion distincte, quoique unique, qui n'est ni un pur effet de la prédestination divine, ni une simple résolution de la volonté humaine.

Comme la vie de l'homme marche dans une voie marquée d'avance, que les anciens appellent le destin, elle a pour point de départ et d'appui, une cause providentielle, innée. Seulement, entre ces points indépendants de l'homme, il y a un espace laissé à l'action humaine en elle-même, et le libre arbitre ne peut seul le fixer. Autant que les mérites de l'homme, dans l'ordre moral du monde, sont en partie un don et un don de Dieu, de même ces dispositions naturelles, qui sont le principe de ces mérites, viennent de la Providence; il faut évidemment qu'une loi suprême établisse le lien entre l'effet et la cause. Cette loi est exprimée dans la proposition suivante : l'histoire de l'humanité, sous sa forme la plus élevée, montre celle-ci comme richement douée par la nature. Le Messie offre en lui-même l'application de cette proposition correspondante : l'éminence de sa destinée, de cette destinée, marquée d'une manière absolue, suppose une nature absolue, divine. Mais, comme cette nature a pour preuve l'histoire et le témoignage oculaire des apôtres, c'est la tradition qui est dépositaire de ce témoignage.

Aussi la vie de l'homme, considérée isolément, ne porte pas l'empreinte primitive d'une puissance individuelle, spirituelle et morale, d'où elle émane, et qui soit la cause première de ce qu'il y a de manifestement divin dans cette vie; mais cette même puissance a une part essentielle à cette manifestation. A envisager la vie de l'homme, même d'après l'apparence, elle est toute dans ces paroles de l'apôtre : « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous (S. Jacques, chap. IV, v. 8.) »; c'est-à-dire, pour s'approcher de la Divinité, dans le sens divin, il faut d'abord que, dans le sens hu-

main, on s'en soit approché, suivant l'énergie morale et religieuse de l'homme. Au contraire, l'éloignement humain de la Divinité, c'est-à-dire le mal, le péché, est la base et la mesure de l'éloignement divin à l'égard de l'homme. La base la plus apparente de tout péché est l'égoïsme, qui, oubliant le vrai point de départ, ne veut plus travailler et ne travaille plus que pour lui-même; et détruit ainsi moralement tout rapport avec Dieu, toute dépendance de la créature envers le Créateur. L'homme, en tant que pécheur, et dans toute la mesure de son péché, n'est la manifestation ni de Dieu, ni de la nature divine; il se trouve tout-à-fait en dehors de l'ordre moral de ce monde, et, dans cette position, il lui est impossible d'être l'organe immédiat des révélations extraordinaires que Dieu fait, par le moyen d'un homme, à l'humanité entière. Appliquons cette proposition au Messie, elle formera la base fondamentale de sa vie : Vérité et absence du péché.

CHAPITRE XL.

Histoire antérieure à l'Evangile. — Son origine extra-apostolique.

Si nous contestons l'origine apostolique de l'histoire antérieure à l'évangile, dans saint Matthieu et dans saint Luc, il ne faut pas penser que la vérité intrinsèque des idées qui ont servi de base à cette histoire, ni que la créance, qu'elle mérite, soient ici en question. Seulement, nous établissons une différence entre elle et l'histoire apostolique de la vie publique de Jésus, parce que cette différence existe effectivement et n'est pas sans portée, que la critique doit donc la signaler et la faire ressortir. On peut et l'on doit prouver que la prédication apostolique, et les évangiles dont elle a été la base, ne contenaient rien de cette histoire antérieure à l'évangile. Il ne s'ensuit pas que les évangélistes ne pussent pas, mais seu-

lement qu'ils n3 voulaient pas faire usage de cette histoire comme témoignage de la foi, parce que la certitude incontestable et l'évidence du témoignage, qu'ils avaient en vue, reposaient sur des faits qu'ils connaissaient personnellement. En considérant aussi que nous ne savons pas sur quelle autorité s'appuient les faits de l'histoire antérieure à l'Evangile, dans le cas où ils viendraient des apôtres, ils auraient une assez grande importance, parce qu'il s'agirait d'examiner ce qu'ils nous apprennent de la vie publique de Jésus-Christ et des apôtres. Comme, pour cette raison, on peut envisager et juger ces faits sous un nouveau point de vue, la croyance qui s'y attache ne vient qu'après celle qui est due à la vie publique de Jésus-Christ, et l'une ne peut prendre la place de l'autre.

Maintenant, lorsque Strauss reconnaît, d'une part, comme authentiques les faits antérieurs à l'Evangile, qui se trouvent dans saint Matthieu et dans saint Luc, et que, d'autre part, il nie la différence qui existe entre ces faits et le reste de l'histoire évangélique, sous le rapport de la valeur historique, il caractérise les objections dont ils ont été l'objet comme les faux-fuyants d'une critique mauvaise, qui n'osait appliquer le point de vue, alors nouveau, du mythe que paraissait offrir l'histoire de la nativité et et de la naissance de Jésus au reste de l'Evangile. Ainsi les prémisses de Strauss sont justes, mais sa conclusion est sans fondement. Si l'histoire antérieure à l'Evangile n'a, en effet, d'explication que par le mythe, et présuppose le mythe, en effet, elle le prend pour base; mais alors même il ne s'ensuit rien pour la propre histoire de Jésus, appuyée sur bien d'autres témoignages. (Strauss, chap. I, p. 48.) Ceci est déjà assez clair en soi-même; un exemple le fera encore mieux comprendre. Saint Luc a écrit le troisième évangile, et les Actes des apôtres comme un même ouvrage. A supposer que tout ce qu'il a rapporté d'antérieur à l'Evangile, c'est-à-dire à la vie pu-

blique de Jésus, appartienne au mythe, et qu'il en soit de même aussi du reste de son évangile, peut-on en dire autant des Actes des apôtres, des faits qu'il atteste comme témoin oculaire? Et, du caractère historique des Actes des apôtres, ne peut-on pas tirer une conclusion semblable à l'égard du caractère de son évangile, tracé de la même main?

CHAPITRE XLI.

L'authenticité des deux premiers chapitres de saint Luc, que Evausen, Christian Schmidt, L. Schmidt Horst, John Jones (*Sequel to ecclesiastical Researches*, etc. Lond., 1812.), ont attaquée, à l'exception du verset 1 au verset 4, dans le premier chapitre de saint Luc, est défendue victorieusement par d'autres savants, par Ammon, par Susskind, par Schubert, par Neuterdahl, Paulus Kuhnol, Bertholdt, Schott, Meyer, et d'autres encore. Mais ces deux chapitres ne seraient pas authentiques, dans tout le sens du mot, parce qu'on ne pourrait les regarder comme émanés de témoins oculaires et de témoignages apostoliques? Saint Luc lui-même n'a pas été témoin oculaire et n'a pas été un de ceux qui suivaient les apôtres et les disciples de Jésus, mais il a écrit son évangile d'après la tradition écrite et orale des témoins oculaires et des serviteurs de l'Evangile. Ce que l'on a dit plus tard, que saint Luc était un des soixante-dix disciples, est complètement réfuté par les Actes des apôtres, et ne mérite aucune croyance.

Il résulte aussi de l'authenticité des deux premiers chapitres de saint Luc, que, naturellement, ils doivent offrir les plus hautes garanties de certitude. Le silence d'autres évangélistes sur l'histoire de la nativité et de l'enfance de Jésus, ne peut rien enlever à l'autorité du témoignage de saint Luc, à son caractère apostolique.

C'est ce qui frappe tout d'abord, lorsqu'on voit dans saint Matthieu une histoire de la nativité et de l'enfance, quoique très-différente de celle du troisième évangile. Est-elle authentique, et émane-t-elle de l'apôtre saint Matthieu? C'est là une preuve que le type des évangiles, que la prédication apostolique n'excluait pas l'histoire qui leur était antérieure, ainsi qu'à la vie publique de Jésus ; preuve, qui serait d'autant plus importante, que la date de l'évangile de saint Matthieu remonte à une époque très-primitive. Mais, quoique l'on remarque la liaison la plus étroite entre le chapitre III de saint Matthieu, *en de tais êmerais ekeinais*, avec ce qui précède, et aussi le rapport du chapitre IV, verset 14, avec le chapitre II, verset 23; quoique partout le style de l'écrivain porte la même empreinte, une empreinte suffisante pour cautionner le saint Matthieu grec; cependant, puisque l'auteur de cet évangile est autre que celui de l'évangile hébreu, c'est-à-dire que saint Matthieu, il se pourrait que l'histoire antérieure à la vie publique du Christ, ne se trouvât pas dans ce dernier, et qu'elle ne fût pas authentique à l'égard de cet évangile, tandis qu'elle l'est à l'égard de l'évangile grec.

Voici ce qui porterait à penser que les deux premiers chapitres de saint Matthieu ne faisaient pas partie du saint Matthieu hébreu :

D'abord, d'après toutes les recherches nouvelles, dont la plupart, il est vrai, ont un grand caractère d'exagération, relativement au contenu du premier évangile canonique, il est incontestable qu'il n'est pas toujours dans des rapports d'entière conformité avec l'évangile hébreu de saint Matthieu, mais qu'il en offre une copie où l'on a ajouté et supprimé. L'histoire antérieure à la vie publique de Jésus, formant à elle seule un tout, auquel l'histoire évangélique, proprement dite, ne se rattache que faiblement, l'évangile grec pouvait donc renfermer une introduction spéciale à l'évangile hébreu.

En second lieu, les Juifs chrétiens, qui se servaient particulièrement de l'évangile hébreu, avec des moyens d'analyse directe, ne connaissaient pas, en partie, cette histoire antérieure, mais, comme Epiphane le dit expressément des ébionites, ils commençaient leur évangile par la mission de saint Jean-Baptiste, au lieu que les nazaréens possédaient cette histoire antérieure à l'évangile; cependant Epiphane doute qu'ils aient eu aussi la généalogie.

Or, il est logique de raisonner ainsi : puisque les Juifs chrétiens orthodoxes, les nazaréens, admettaient, dans leur évangile de saint Matthieu, les deux premiers chapitres ; que, d'un autre côté, les ébionites avaient des raisons particulières pour omettre ces mêmes chapitres, parce qu'ils leur enseignaient la naissance surnaturelle de Jésus par le Saint-Esprit, tandis qu'ils regardaient cette naissance comme naturelle et simplement humaine; il faut conclure de là que ces deux premiers chapitres ont appartenu à l'évangile hébreu primitif. Mais il résulte de cette conclusion, en admettant d'abord son exactitude, que les ébionites avaient dû au moins supprimer, dans le chapitre premier, du verset 18 au 25, tout ce qui est relatif à la naissance surnaturelle de Jésus. Il n'en est pas ainsi des autres endroits du même évangile, qui, en partie, ne contiennent rien d'opposé à la doctrine des ébionites, entre autres, tout le chapitre II, qui semble la confirmer, comme la généalogie, chapitre I du verset 1 au verset 17, dans laquelle est indiquée la descendance naturelle de Jésus. Il eût été d'autant plus surprenant qu'ils eussent supprimé cette généalogie dans leur évangile, que Cérinthe et Carpocrate, qui se rapprochaient d'eux par leurs doctrines sur la personne de Jésus, et qui se servaient du même évangile, connaissaient cette généalogie, et avaient eu soin de la répandre. Les doctrines particulières des ébionites n'expliqueraient pas non plus l'omission de toute l'histoire de Jésus, antérieure à

l'évangile proprement dit, et l'on pourrait aussi bien attribuer cette omission aux doctrines des nazaréens, qui reconnaissaient la naissance surnaturelle de Jésus : des deux parts, les arguments auraient la même valeur. Il faut donc creuser plus avant cette question. Les ébionites et les nazaréens avaient une même origine : c'étaient des Juifs chrétiens. De bonne heure, ils différaient, sous beaucoup de rapports, des païens convertis, notamment à l'égard de l'usage qu'ils faisaient des écrits apostoliques. Ils regardaient le premier évangile hébreu de saint Matthieu comme à eux; ils s'en servaient exclusivement, et le prenaient pour base de leurs enseignements. Si donc cet évangile, dont les Juifs chrétiens s'étaient comme emparés, avait renfermé, dès l'origine, l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus, il est hors de doute que cette histoire a été omise dans les copies des ébionites et des nazaréens. Car, toujours suivant l'hypothèse que nous présentons ici, les Juifs chrétiens en auraient agi très-librement à l'égard de l'évangile de saint Matthieu : ils ajoutaient, supprimaient, changeaient; cependant ils n'auraient jamais retranché une partie entière de l'évangile, un passage entier, sans y substituer autre chose.

Cette hypothèse contredit, sous tous les rapports, ce point fondamental, que l'évangile de saint Matthieu avait la plus grande autorité parmi les Juifs chrétiens. Autre chose sont des additions ou des changements , autre chose la suppression de parties entières de l'histoire et du témoignage évangélique. Par des additions, on pouvait croire alors donner plus de valeur aux saintes Ecritures; par le changement et l'omission de quelques mots et de quelques passages, on pensait les ramener a leur pureté primitive. Il était possible d'opérer ces changements sans contredire ouvertement l'histoire et la tradition; et d'ailleurs c'était un fait fréquent que ces légères modifications, une sorte d'habitude qui ne

frappait pas les yeux. Mais que toute l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus ait ou n'ait pas manqué dans l'évangile primitif de saint Matthieu, à cet égard la tradition historique ne peut être douteuse, et c'est précisément pour cette raison que l'omission de cette même histoire, si cette dernière était originairement de saint Matthieu, est inconciliable avec l'autorité dont jouissait le nom de l'auteur, avec la science et la conscience historiques. Au contraire, on peut admettre facilement que le saint Matthieu primitif se soit enrichi de cette histoire, toujours authentique, mais qu'une autre tradition lui aurait transmise, parce que, dans une époque où il n'y avait pas de critique, des additions aux saintes Ecritures semblaient leur donner plus de prix et montrer tout le respect qu'on leur portait. Si donc l'évangile primitif de saint Matthieu n'offrait pas cette histoire antérieure, on comprend sans peine que les nazaréens l'aient complété dans leur évangile; au contraire, il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'expliquer comment les ébionites supprimaient cette histoire antérieure, et même comment les nazaréens pouvaient retrancher la généalogie, si le saint Matthieu primitif contenait cette histoire, cette préface, pour ainsi dire, à la vie publique de Jésus, qui se trouve au commencement du saint Matthieu grec d'aujourd'hui.

Il est vrai que les convictions dogmatiques de la plupart des sectes chrétiennes de l'antiquité, et, en partie, de nos jours, ont exercé et exercent une grande influence sur la critique des saintes Ecritures, et il serait probable alors que les ébionites n'eussent pas donné place dans leur évangile à l'histoire antérieure de saint Matthieu, parce qu'elle démentait leurs idées sur Jésus, mais que les nazaréens l'eussent conservée, parce que, loin d'être en opposition avec leurs doctrines, elle les confirmait. Mais, nous l'avons déjà remarqué, ce motif n'explique pas l'omission de toute

l'histoire antérieure par les ébionites, et sa complète publication par les nazaréens; nous savons qu'il y a d'innombrables exemples, dans toute l'histoire de la critique jusqu'à nos jours, que les opinions dogmatiques ont étendu leur influence principalement sur la critique des saintes Ecritures, en partie, jusqu'à bouleverser des ouvrages entiers, comme cela est arrivé à l'égard de l'Apocalypse, par le fait des antichiliastes; à l'évangile de saint Jean par celui des allogiens, aux écrits de saint Paul par celui des ébionites; et n'oublions pas aussi cet usage particulier d'un seul évangile, nous voulons dire l'évangile de saint Luc, par Marcion, et de l'évangile de saint Matthieu par les Juifs chrétiens. Nous savons, en outre, que les opinions dogmatiques sont allées jusqu'à falsifier des endroits isolés par des additions, par des omissions, par des changements surtout; mais, autant que nous sachions, jamais on n'a été jusqu'à retrancher une partie entière d'un livre, qui jouissait d'une autorité toute privilégiée. Si nous appliquons cette analogie historique à la question que nous examinons, il est certainement beaucoup plus vraisemblable, à prendre ici la scission dogmatique qui existait entre les ébionites et les nazaréens comme une induction et même comme une conclusion négative, il est bien plus vraisemblable que le saint Matthieu primitif ne renfermait pas l'histoire antérieure à la vie publique de Jésus, et, conséquemment, favorisait parmi les Juifs chrétiens le développement de doctrines hostiles à la personne de Jésus, relativement à sa naissance; que, si nous considérons cette différence primitive, au sujet de la même histoire, entre les nazaréens et les ébionites, que nous la trouvons étrangère aux derniers, admise par les premiers, nous devons y voir et l'origine et le résultat d'un même fait, une lacune que les uns conservaient à dessein, et que les autres avaient eu raison de remplir. Car autrement on se verrait en présence d'une inextricable contradic-

tion, à l'égard des ébionites, par suite de ce fait, qu'ils ne se servaient que de l'évangile de saint Matthieu, et qu'ils ne pouvaient dépouiller ce livre unique, leur seule autorité, d'une de ses parties, sans aucune compensation.

Troisièmement l'Evangile de saint Marc et celui de saint Jean suppriment, tout-à-fait, l'histoire antérieure. Le premier, il est vrai, n'était pas un témoin oculaire de l'histoire de Jésus, et ne faisait point partie de ses apôtres; mais à cause de ses rapports avec Pierre (Ie épitre de saint Pierre[1].) et de la part, comme influence, que celui-ci eut à la composition de l'évangile de saint Marc[2], cet évangile dans sa conception, et sa forme, a le caractère apostolique. Marc commence aussi son évangile, par la mission de saint Jean-Baptiste, et ce qui est encore plus significatif, il commence par ces mots : *archê tou evangueliou*. Jean, le seul apôtre qui nous ait laissé un évangile écrit par lui-même, nous offre non-seulement dans la préface, pour ainsi dire, de cet évangile, mais dès le commencement de l'histoire de Jésus, le même type évangélique. Et c'était lui, cependant, qui, à cause de son intimité particulière avec le Christ, du séjour qu'il fit avec la vierge, après la mort de Jésus (Jean, chap. xix, v. 27), était le mieux en position de donner les détails les plus nombreux et les plus précis sur sa naissance et son enfance. Que saint Luc et saint Matthieu en eussent déjà parlé, cela devait d'autant moins l'empêcher de traiter cette partie de l'histoire évangélique, que leurs récits diffèrent beaucoup

[1] Le machinéen Faustus s'en prévaut, et pour des motifs dogmatiques, comme dans un but dogmatique, il ne comprend pas *l'histoire antérieure* dans l'Evangile; mais il le fait commencer par la prédication du Christ (Voyez saint Augustin contre Faustus.)

[2] Voyez Papias, Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène dans Eusèbe, *Traité contre les hérésies*, Tertullien contre Marcion; saint Jérôme, dans ses Lettres, page 150.

l'un de l'autre, et que saint Jean ne manque pas de faire les rectifications utiles. Ces deux évangélistes, saint Luc et saint Matthieu, nous font penser, d'un côté, que l'évangile hébreu de saint Matthieu, a eu le même point de départ qu'eux-mêmes, et d'un autre côté la concordance de saint Matthieu, de saint Jean et de saint Marc, rend bien plus vraisemblable que l'évangile primitif ne commençait pas par l'histoire de saint Jean-Baptiste.

Quatrièmement. Ce point de vue, à l'égard du témoignage apostolique et de l'évangile, est confirmé par les récits des apôtres dans l'histoire apostolique, et dans les épitres apostoliques. Dans cette histoire, chapitre I du verset 16 au verset 22, lorsqu'après la trahison de Judas, on choisit un nouvel apôtre, ce qu'on exige de lui, c'est qu'il soit témoin oculaire et compagnon des apôtres depuis le temps où Jésus a commencé avec eux l'accomplissement de sa mission : *arxamenos apo baptismatos Ioannou eôs tês êmeras anelêphtê aph'êmôn,* et dans les Actes des Apôtres, Pierre, chez le centenier Corneille, se réfère à l'histoire évangélique par les paroles suivantes : *Umeis oidate to guenomenon rêma kath' olês tês Ioudaias arxamenon apo tês Galilaias meta to baptisma o exeruxen Ioannês. L.* Or, on reconnait là la forme du récit des trois premiers évangélistes, et, à l'égard de la marche des événements depuis le baptême de Jésus, particulièrement celle de l'évangile de saint Marc. Dans les Actes des Apôtres, saint Paul, chapitre XIII, verset 23, ouvre également l'histoire évangélique par la prédication de saint Jean; et ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'on rencontre ici la première contradiction qui s'élève contre l'histoire tardive de la naissance et de l'enfance de Jésus, qui est racontée par saint Paul aux juifs obstinés, et, aussi, la race de David indiquée comme la base de la généalogie de Jésus.

Dans les épîtres apostoliques, il est souvent fait mention de l'histoire de Jésus; mais quant à sa naissance et à son en-

fance, comme en parlent saint Matthieu et saint Luc, il n'en est pas question. (Epitre de saint Paul aux Galates, chap. IV, verset 4; *idem*, aux Philippiens, chap. II, v. 6; *idem*, aux Corinthiens, chap. VIII, v. 9; *idem*, aux Hébreux, chap. II, v. 14 et 17; chap. IV, v. 15.)

Le témoignage apostolique sur Jésus (*marturia*), qui a été la source et la base de l'Evangile écrit, se restreint expressément, dans le Nouveau-Testament, à ce que les apôtres ont vu et entendu de Jésus, depuis son baptême jusqu'à sa résurrection et son ascension. Dans saint Jean, chapitre XV, v. 27, « Vous rendrez témoignage de moi, parce que vous êtes *dès le commencement* avec moi » dit Jésus, ce qui s'entend du commencement de l'Evangile, c'est-à-dire de la prédication de l'Evangile; comme l'explique Euthymius : *Martures tôn logôn kai ergôn mou kai tês emês theoprepous dunameôs axiopistoi, dioti ap'archês tou kêrugmatos kai tôn thaumatôn met'emou este*, *kai pollous pantos agreusete pros tên pistin.* L'auteur des derniers versets de saint Jean, chapitre XXI, versets 24 et 25, appelle, dans le même sens, l'évangile de saint Jean, *marturia Ioannou*, le témoignage de Jean, et saint Jean lui-même, chapitre I, v. 1 et 3, caractérise son témoignage apostolique comme le témoignage de ce qu'il a entendu, de ce qu'il a vu de ses yeux, contemplé avec sa pensée, et touché de ses mains, dès le commencement, *ap' archês*, relativement à la parole de vie, *logos tês zôês.*

Il est vrai que, dans les Actes des Apôtres et dans les épitres qu'ils ont écrites, leur témoignage a surtout pour but la résurrection de Jésus : Actes des Apôtres, chapitre I, verset 22; chapitre II, verset 32, etc., etc.; mais si cette résurrection est, en partie, le point culminant de toute la vie du Christ, comme le résumé de toute cette vie, en partie, aussi, le témoignage apostolique émane de ce que les Apôtres ont vu et entendu, c'est-à-dire des événements qui se

sont écoulés depuis le baptême jusqu'à la résurrection du Christ. Ainsi, là encore, la résurrection est toujours la grande question, la conclusion de tout le témoignage apostolique.

Cinquièmement. Notre point de vue répond à tout l'ancien ordre des fêtes chrétiennes, d'après lequel ces fêtes commençaient par l'Epiphanie, qui était consacrée à l'inauguration, pour ainsi dire, de la vie du Messie, par le baptême, tandisque la fête de la nativité venait beaucoup plus tard.

Si des considérations que nous avons présentées, il résulte que l'Evangile primitif ne contenait rien sur la nativité et l'enfance de Jésus, et commençait avec son baptême, on peut tirer la même conclusion à l'égard du commencement et de la forme de l'Evangile hébreu de saint Matthieu; et, d'un autre côté, les preuves spéciales, qui établissent que l'histoire antérieure à la vie publique du Christ manquait dans le saint Matthieu hébreu, viennent encore à l'appui de la première proposition.

CHAPITRE XLII.

Les causes de ce fait sont simples, comme on peut le supposer. Si l'histoire évangélique n'avait eu qu'une tendance historique, on n'aurait pu rien omettre de ce qui était connu de la vie de Jésus. Et, certainement, les apôtres, par leurs relations avec Jésus, avec sa mère, avec ses compatriotes; les *frères de Jésus*, c'est-à-dire ses parents, qui en même temps, étaient apôtres, avaient les détails les plus complets à offrir sur l'histoire de sa nativité et de son enfance, comme de son séjour à Nazareth, jusqu'à sa trentième année. Ils nous auraient donné ces détails, si l'Evangile n'avait eu pour but de nous transmettre qu'une simple histoire de Jésus; mais ce n'est pas l'histoire, elle-même, qui a servi de modèle à l'Evangile, cet évangile avait une

portée qui, en elle-même, n'était pas historique : A savoir, démontrer que Jésus est le Messie (Jean, chap. xx, v. 30 et 31.), d'où l'on conçoit facilement que la partie historique, dans toute sa sphère, dans le choix et l'ordre dont elle a été l'objet, a un but didactique, c'est-à-dire un but d'utilité et de logique, celui d'établir un témoignage de la foi. Avant tout, il est clair que ce témoignage, basé sur l'histoire, et son autorité dépendent entièrement de cette certitude. Or, le meilleur moyen de fixer ce degré de certitude est l'examen direct, immédiat, qui porte sur les faits, qui en est comme l'autopsie. On voit donc que les premiers prédicateurs de l'Evangile, dans l'intérêt même de la vérité, ne devaient présenter l'histoire de Jésus que dans la mesure de leurs souvenirs personnels, comme témoins oculaires, c'est-à-dire depuis le baptême de Jésus par saint Jean-Baptiste jusqu'à la résurrection et l'ascension.

A ne considérer les preuves de la foi qu'au point de vue de la connaissance personnelle que les premiers serviteurs de l'évangile, les apôtres, avaient eue, de la base même de cette foi, l'histoire de Jésus, ces preuves de notre croyance ont un caractère relatif; mais le caractère, qu'elles possèdent par elles-mêmes, en raison de la nature des faits, qu'il faut démontrer, ce caractère leur est, tout-à-fait, propre.

Il s'agissait de prouver la mission divine de Jésus, de la prouver historiquement, et par conséquent, d'après les faits de cette mission. Il se pouvait, sans doute, que ces faits concernassent la personne du Messie, sans émaner de lui-même, ni avoir pour but l'œuvre de sa mission.

Mais l'histoire de la naissance et de l'enfance du Messie, que l'on peut regarder comme l'application des prophéties, n'était pas entièrement inutile comme témoignage de la foi.

Saint Matthieu la considère ainsi, tandis que saint Luc s'en tient au point de vue de l'histoire, d'après lequel l'his-

torique du commencement de la vie de Jésus est déjà, comme tel, plein d'un sens profond, même sans y ajouter la question toute didactique de sa mission.

L'histoire de Jésus prend, dans toute l'acception du mot, le caractère de sa mission et devient didactique, dès que Jésus se présente et agit en qualité de Messie.

Les circonstances qui tiennent à la mission du Christ sont, ici, identiques avec les actes du Messie lui-même, et le témoignage, qui résulte, pour la foi, de tout cet ensemble, est ainsi d'une valeur incontestable, tandis que les preuves qui ressortent isolément de ces circonstances, ne décident rien. Car la première des questions est toujours celle-ci, savoir si le Messie indiqué par certains faits qui sont étrangers à sa mission, a justifié, par le fait même de cette mission, ces indices qui en étaient les précurseurs. Si donc le Messie s'est manifesté lui-même, par sa vie et par ses œuvres, rien n'est plus naturel qu'un retour sur les premiers commencements de sa vie, pour la contempler à son berceau, à son premier jour. Cela ne peut avoir lieu qu'en joignant la réflexion à la croyance qui provient de l'observation immédiate, et en concluant du connu à l'inconnu, en expliquant et en rectifiant les lacunes de la tradition historique par les arrêts souverains de l'esprit même du christianisme.

Or, la nécessité de concentrer ainsi les preuves de la foi sur l'histoire même de la mission du Christ, était si bien admise par les apôtres et les premiers serviteurs de la parole, que la mémoire du Seigneur (Jean, chap. xv, v. 27.) et de l'alliance positivement annoncée entre l'ancien Testament et le nouveau, marquait le point de départ de leur vocation évangélique.

PREMIÈRE PARTIE.

VIE PUBLIQUE DE SAINT JEAN-BAPTISTE ET DE JÉSUS.

CHAPITRE PREMIER.

Commencement de l'histoire évangélique.

(Archê tou evangueliou.[1]*)*

Par suite du rapport général qui existe entre l'histoire du nouveau Testament et celle de l'ancien, comme en raison d'une prophétie toute spéciale, qui appartient au dernier, l'époque du Messie date de son précurseur, du nouvel Elie, (Malachie, chap. III, et IV, et S. Matthieu, chap. XVII, v. 10 et 11; S. Marc, chap. IX, v. 11 et 12; S. Jean, chap. I, v. 25; S. Luc, chap. I, v. 17;) Saint Jean-Baptiste a été ce précurseur et en a justifié le caractère. (S. Matthieu, chap. XI, v. 14; chap. XVII, v. 12 et 13; S. Marc, chap. IX, v. 13.) Les temps anciens qui précèdent le Messie, s'étendent jusqu'à saint Jean-Baptiste *(Pantes oi prophetai kai o nomos eôs Ioannou proephêteusan*, S. Matthieu, chap. XI, v. 13); d'un autre côté, le même Evangéliste ouvre en ces termes, la nouvelle époque, celle du Messie « *Apo tôn êmerôn Ioannou tou Baptistou eôs arti e Basileia tôn ouranôn biazetai*, » (Saint Matthieu, chap. XI, v. 12.), saint Jean-Baptiste sert comme de point de jonction aux deux époques, et les récits de la mission de Jésus pouvaient, rigoureusement, commencer avec la vie publique de saint Jean-Baptiste. Le début du second évan-

[1] Commencement de l'Evangile.

gile (chap. I, v. 1 et 4.), indique d'une manière claire et précise, la position du précurseur entre le passé et le présent.

CHAPITRE II.

Saint Jean-Baptiste, jusqu'au moment où il se montra au peuple sur les bords du Jourdain, vécut dans les déserts, *en tais erêmois* (S. Luc, chap. I, v. 80.), et ce fut *en tê erêmo* (S. Luc, chap. III, v. 2.), ce fut dans le désert qu'il commença à remplir sa mission divine. Mais il faut prendre ce mot désert dans toute son étendue ; il signifie, en partie un séjour solitaire dans les montagne de Judée, la demeure de ses ancêtres (S. Luc, chap. I, v. 39.), en opposition avec la vie active et le mouvement des basses-terres du Jourdain, de la capitale et des autres villes importantes de Judée, mais en partie, aussi, sa retraite dans les déserts qui servaient de limites à cette contrée, et cette vie contemplative, que saint Jean-Baptiste allait chercher dans les déserts, par contraste également avec celle des autres hommes. Là était le monde juif et le théâtre de l'activité, sur les montagnes l'obscurité d'une vie tranquille, et la solitude, *erêmia*. Les montagnes de Judée n'étaient pas, à la vérité, entièrement inhabitées (on y trouvait plusieurs bourgs) ; mais elles consistaient surtout en déserts et en terres sans culture. A l'égard de ces déserts, un grand nombre d'auteurs indiquent, comme saint Luc (chap. I, v. 49), la ville natale de saint Jean-Baptiste comme une ville de la tribu de Juda, de sorte que le séjour alternatif du Précurseur, tantôt dans la ville, tantôt dans les déserts voisins, a pu se désigner par ce mot *eremoi*, déserts. Dans les évangiles apocryphes, et chez un grand nombre de Pères et d'écrivains qui ont adopté jusqu'à Baronius, cette expression, prise dans le sens étroit du mot, elle a été l'origine d'une multitude de fables.

CHAPITRE III.

Les commencements de la vie publique de saint Jean-Baptiste ne sont indiqués ni dans le second ni dans le quatrième évangile, et saint Matthieu ne les désigne que d'une manière générale. Au contraire, saint Luc est très-précis à cet égard. Saint Jean-Baptiste ne débuta dans sa mission divine que sous le règne de l'empereur Tibère, lorsque sous Ponce Pilate gouverneur de Judée, Hérode-Antipas, Philippe et Lysanias étaient comme Tétrarques, le premier de la Galilée, le second de l'Iturée et de Trachonitis, et le dernier d'Abila, à l'époque où Anne et Caïphe étaient grands prêtres. Ces indications chronologiques s'accordent pleinement entre elles et sont conformes à l'histoire; seulement à l'égard de Lysanias, on prétend « que l'évangéliste a fait un anachronisme, parce que de la circonstance, qu'Abila, à une époque postérieure, tirait son nom du dernier souverain de l'ancienne dynastie, celle de Lysanias, l'évangéliste conclut que cette contrée a eu aussi précédemment un souverain de ce nom (Lysanias le jeune), tandis qu'elle était placée, ou, sous le gouvernement de Philippe, ou, encore plus vraisemblablement sous celui des Romains. [1] »

On attaque donc cette allégation de l'Evangile, qu'un Lysanias le jeune aurait vécu sous Tibère, parce que ni Josèphe, ni aucun autre écrivain de l'antiquité, hormis saint Luc, n'ont fait mention de ce Lysanias. C'est à peine si l'on agirait ainsi à l'égard d'un écrivain contemporain, et certes, on aurait envers lui plus de mesure s'il attachait beaucoup d'importance à la chronologie (S. Luc, ch. II, v. 1), et si là, où il rapporterait des faits qu'il tiendrait d'autrui, il montrait une exactitude scrupuleuse. Tous les arguments tirés du si-

[1] Strauss, page 312.

lence de Josèphe ne sont d'aucune valeur. D'abord Josèphe ne parle qu'en passant de la contrée d'Abila qui était située en dehors de la Palestine. Ensuite Josèphe désigne une fois seulement, cette contrée en ces termes, *ê tou Lusaniou Abila*, mot à mot, l'Abila de Lysanias ; et parce que Josèphe, lorsque ce Lysanias n'est plus sur la scène, fait mention de ce pays en l'appelant le pays de Lysanias, *ê Lusaniou*, on veut qu'il se souvienne qu'il n'avait jamais nommé Lysanias le jeune. Or, cette conclusion qu'il devait le nommer, n'en résulte pas plus, que cette autre conclusion, que ce prince n'a jamais existé, ne résulte de ce que Josèphe n'a pas parlé expressément de ce prince. On comprend aisément que dans une circonstance isolée il se soit servi du nom qui était en usage, surtout s'il avait à parler de la contrée d'Abilène et non pas de sa dynastie. Or, c'était le cas. Il cite, chap. XIX, les provinces que donna l'empereur Claude au roi Agrippa Ier, et parmi ces provinces, Abilène. C'était une occasion de nommer le pays, mais non pàs Lysanias le jeune; il était peut-être mort, ou il y avait eu, comme toujours, du changement dans le pouvoir qu'il tenait, en tous cas, des Romains. De l'omission de l'historien il faut conclure simplement qu'à l'époque du don de Claudius, les rapports officiels, ou si l'on veut personnels, de Lysanias le jeune, avec le pays n'existaient plus, tout au plus qu'il était mort lui-même, supposition, que l'on ne peut combattre, parce que saint Luc et Josèphe ne font pas mention de la même époque à l'égard de la province d'Abilène, et qu'ils traitent de temps qui sont loin d'être les mêmes.

CHAPITRE IV.

Dans la quinzième année du règne de Tibère, saint Jean-Baptiste, d'après saint Luc, entra dans la vie publique; Jésus avait trente ans à l'époque de son baptême, *ósei etôn tria-*

konta, (S. Luc, ch. III, v. 23.) Le même (ch. I, v. 26), nous apprend que saint Jean-Baptiste était de six mois plus âgé que Jésus. Si l'on savait le temps qui s'est écoulé entre les commencements de la mission de saint Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, on pourrait ainsi calculer toutes les autres époques.

On observera d'abord avec raison que cet intervalle de temps, qui attire l'attention dans le récit de saint Luc, ne peut avoir été bien long; car il ne faut pas exagérer l'importance de cette lacune historique dans saint Luc, puisqu'il commençait l'histoire de la vie de Jésus en annonçant avec une ponctualité solennelle, le moment de l'apparition d'un personnage qui le précédait sans même penser qu'il eût besoin de fixer également l'époque de la mission du Christ. On pouvait donc conclure du ch. I, de saint Jean, v. 19, que Jésus a été baptisé peu de temps avant les premières fêtes de Pâques de sa vie publique (Jean, ch. II, v. 13), tandis que son précurseur n'a commencé à remplir sa mission, qu'à l'entrée de la même année, suivant notre calcul; le premier mois des Juifs était le nisan (avril), de sorte que l'intervalle de temps en question, serait tout au plus d'un couple de mois. Ce qui mérite aussi considération, c'est que la coutume juive fixait à la trentième année l'entrée dans la vie publique, au moins cette année était celle où les prêtres et les lévites commençaient leurs fonctions. (IV liv. de Moïse, ch. IV, v. 3, 47. — Strauss, p. 314.) Je dis que ceci mérite considération, car, dans les Actes des apôtres (ch. VII, v. 23), saint Etienne émet en fait que Moïse avait quarante ans, lorsqu'il se manifesta au peuple, quoique le Pentateuque ne donne pas cette date, preuve apparemment que saint Etienne attribuait au temps de Moïse la coutume de son temps. Et dans le fait, il ne manque pas de preuves à une époque postérieure, que les Juifs connaissaient la coutume d'après laquelle la vie publique ne commençait qu'à la qua-

rantième année. Toutefois, nous devons nous en tenir ici à la première coutume, parce qu'elle est conforme à nos autres données.

Les différentes époques se présentent donc ainsi : Premièrement, Jésus et saint Jean-Baptiste entrèrent dans la vie publique en la quinzième année du règne de Tibère. Secondement : quand Jésus reçut le baptème avant de remplir sa mission, il avait à peu près trente ans ; or, la mission de saint Jean-Baptiste tombe exactement à la même époque de sa vie, parce que sa priorité comme précurseur s'accordait ici avec sa priorité d'âge pour fixer le début de cette mission à sa trentième année : en un mot, si saint Luc avait eu à calculer l'âge de saint Jean-Baptiste d'après l'époque de son entrée dans la vie publique, il aurait dit également : *ósei etôn triakonta*.

CHAPITRE V.

Aucun doute réel ne s'élève contre ce calcul, il faut donc en admettre l'entière vérité. Cependant une remarque spécieuse se présente ici : n'est-il pas invraisemblable que la mission de saint Jean-Baptiste ait commencé si peu de temps avant celle de Jésus, puisque le précurseur avait déjà réuni un nombre considérable de disciples (ch. IV, v. 1), et non pas seulement de disciples qui se faisaient baptiser, mais qu'il formait lui-même et qu'il laissa après lui (Act. des ap., ch. XVIII, v. 25 ; ch. XIX, v. 3). Cela pouvait-il être l'œuvre de quelques mois? Il avait bien fallu, continue-t-on, qu'un peu de temps se passât avant que saint Jean-Baptiste se fît connaître, et qu'on allât le chercher dans le désert ; il avait besoin de temps pour préparer ses enseignements ; de temps pour produire de l'impression sur l'esprit des Juifs dont il choquait les opinions ; et pour que cette impression se gravât aussi profondément dans l'esprit des Juifs comme on le voit

dans Josèphe l'ancien et les évangiles (Matth., ch. XIV, v. 2; c. XXI, v. 26), un si court espace de temps ne pouvait suffire [1].

Tel est l'argument dont se prévaut le jeune auteur de la vie de Jésus pour renverser tout le système chronologique de saint Luc, dans le ch. III, v. 1, 2, 23, et le ch. I, v. 26, et tirer la conclusion suivante : si Jésus (comme saint Luc paraît l'indiquer) a paru comme le Messie dans la quinzième année de Tibère, il est impossible que la mission de saint Jean-Baptiste ait commencé dans la même année; et si Jésus, à son entrée dans la vie publique, avait trente ans, saint Jean-Baptiste, qui avait dû le précéder depuis longtemps, était certainement de plus de six mois plus âgé que lui [2].

Examinons cet argument et sa valeur. Il consiste en une double supposition : premièrement saint Jean-Baptiste avait un nombre considérable de disciples ; secondement, pour que ces disciples se formassent et obtinssent une certaine importance, l'espace de six mois ne suffisait pas. Les endroits que nous avons cités de saint Luc et de saint Jean l'évangéliste ne sont pas les seuls où il soit fait mention des disciples de saint Jean-Baptiste (S. Matth., ch. IX, v. 14; ch. XIV, v. 12. — S. Marc, ch. II, v. 18. — S. Luc, ch. V, v. 33. — S. Jean, ch. III, v. 25), et parmi ces endroits, les plus remarquables sans doute, suivant Strauss, doivent être ceux qui démontreraient l'existence d'un grand nombre de disciples de saint Jean, ayant reçu de lui des enseignements particuliers qui devaient prendre beaucoup de temps. Dans saint Jean (ch. IV, v. 1), nous voyons que Jésus avait plus de disciples, *pleionas mathêtas* que saint Jean-Baptiste; mais s'en suit-il que ce dernier en eût un grand nombre? Cette manière de s'exprimer n'est-elle pas aussi indéterminée que ces simples mots, les disciples de Jean, *mathetai Iôannou*

[1] Strauss, page 315.

[2] Strauss, page 319.

dans d'autres endroits, et pourquoi voudrait-on que le sens ne fût pas le même? Le mot *plus* ne décide rien et indique seulement une idée de pluralité. Au lieu, en outre, de calculer le temps de la mission de saint Jean-Baptiste, d'après un rapprochement d'expressions, c'est-à-dire, d'appliquer comme une règle à tout ce qu'il y a de plus précis, tout ce qu'il y a de plus indéterminé, des paroles vagues à la fixation d'une date, il semblerait beaucoup plus raisonnable de suivre la méthode contraire, et d'apprécier, d'après le temps donné de sa mission, le nombre de ses disciples et l'importance de son enseignement.

En second lieu, dans saint Luc (ch. XI, v. 1), les disciples demandent à Jésus de leur enseigner à prier comme saint Jean-Baptiste l'a enseigné à ses disciples.

Cela est précis, et il est question d'un enseignement de saint Jean-Baptiste, dont on peut se former une idée, n'a-t-il fallu que quelques mois pour s'en pénétrer, ou bien était-ce un cours qui devait durer plus longtemps? Il est presque ridicule de réfuter une telle assertion. Saint Jean-Baptiste n'avait pas à développer un long système, pas d'école à diriger où ses disciples dussent passer, à travers plusieurs degrés, d'après leur capacité. C'était un prophète inspiré d'en haut, qui venait annoncer le règne du Messie, qui provoquait les esprits à la pénitence, et qui par le symbole du baptême d'eau faisait prendre un engagement religieux d'adhérer toujours au changement spirituel qu'on acceptait. (S. Matth., ch. III, v. 1, 4. — S. Marc, ch. I, v. 4, 6. — S. Luc, ch. III, v. 3.) Ce prophète n'avait pas à exposer d'innombrables articles de sa doctrine, lui qui pouvait d'un seul coup ébranler tout un peuple, et dans cette doctrine qu'il enseignait, il serait difficile d'imaginer qu'il y eût matière à plus d'un chapitre. La supposition que saint Jean-Baptiste ait eu une école particulière, et qu'il ait formé des disciples par un long enseignement, est en contradiction avec tout ce que

nous savons de sa mission par Josèphe et par les évangélistes; le premier s'exprime ainsi: « Hérode le fit mettre à mort (saint Jean) celui qui portait le surnom de Baptiste, quoique ce fût un homme de bien, et qu'il exhortât les Juifs à pratiquer la vertu, à cultiver entre eux la probité et la piété envers Dieu, et à recevoir ainsi le baptême. Il accordait ce baptême lorsqu'on ne le considérait pas comme un moyen de réconciliation pour certains péchés, mais bien plutôt comme une purification matérielle, après que l'âme s'était d'abord lavée dans l'esprit de justice. Des multitudes affluaient autour de lui, et ses discours les édifiaient. Hérode craignit que l'importance qu'il avait dans le peuple, n'amenât un soulèvement, car tout semblait se régler d'après son conseil. Il crut donc, sans plus attendre, devoir le faire disparaître. »

D'après les évangiles, Jean n'appartenait à aucune secte, il n'était ni pharisien, ni sadducéen, ni essénien, sectes dont la première se distinguait des autres par ses théories, tandis que les esséniens ne se faisaient pas tant remarquer par leurs doctrines que par un système de communauté politico-religieuse, semblable au système de Pythagore, dont on ne pouvait faire partie qu'après de longues épreuves. Josèphe, qui, dans plusieurs endroits, fait mention de cette secte et de ses dogmes, et le nouveau Testament, qui combat sans cesse les pharisiens et qui parle d'une des principales doctrines des sadducéens pour la réfuter, ne pourraient s'exprimer à l'égard de saint Jean-Baptiste, comme ils l'ont fait, s'il avait eu avec ces sectes un rapport même éloigné, ou s'il avait défendu les opinions des unes ou des autres. Mais pourquoi chercher si loin ce que nous avons devant les yeux? Le nouveau Testament expose de la manière la plus complète les doctrines et la mission de saint Jean-Baptiste. Cette doctrine se compose de deux articles, l'exhortation à la pénitence *metanoiete* et le motif de ce changement, de cette pénitence, basé sur l'annonce du règne prochain du Messie, *engike gar*

ê basileia tôn ouranôn. Il appliquait ce texte avec un zèle inflexible, blâmant l'esprit qui régnait dans le peuple et chez ceux qui le gouvernaient. Telles étaient ses actions et sa vie, tels étaient ses discours[1]. A l'égard du règne prochain du Messie, il annonce le Messie et sa mission, sa puissance et ses œuvres, le baptême d'esprit et de feu[2] pour ceux qui après une conversion sincère, s'attacheront à lui, et le jugement et la condamnation qui attendent les pécheurs endurcis. (S. Matth., ch. III, v. 11, 12. — S. Luc, ch. III, v. 16, 17. — S. Marc, ch. I, v. 8. — S. Jean, ch. I, v. 33.)

L'apparition inattendue d'un tel homme devait exercer une puissante influence sur les Juifs. Qu'on se souvienne que la Palestine était la terre des prophètes! Quelle nouvelle plus grande pour les Juifs que celle-ci : Voilà un prophète qui annonce l'arrivée immédiate du Messie, et qui excite partout un grand zèle pour le recevoir? Des imposteurs et des visionnaires se présentèrent ainsi dans la Palestine et rassemblèrent bientôt autour d'eux de nombreux partisans : qu'on pense seulement à Theudas et à Judas le galiléen. (Josèphe l'Ancien, ch. XX, p. 5 et ch. XVIII.) Le fils de Zacharie était resté jusque-là inconnu de son peuple. Il se présente tout-à-coup comme nazaréen, dans le costume, avec l'austérité, avec le langage d'un ancien prophète, avec la nouvelle que le Messie est proche. Quel Israélite pouvait résister à une telle manifestation? Saint Matthieu a exprimé de la manière la plus forte, la grande, la soudaine sensation qu'il produisit : *Tote*, dit l'évangéliste, *exeporeuto pros auton Ierosoluma kai pasa Ioudaia, kai pasa ê perichoros tou Iordanou, kai ebaptizonto... Exomologoumenoi tas amartias*

[1] Saint Chrysostôme indique parfaitement la position de saint Jean-Baptiste à l'égard du Christ et à l'égard du peuple. (Voyez les dixième, onzième et douzième Homélies sur saint Matthieu.)

[2] Le feu est ici le symbole de l'esprit purifié.

autôn, (S. Matth., ch. III, v. 5, 6. — S. Marc, ch. I, v. 5.) On le voit, un tel homme devait réunir d'abord un grand nombre de disciples; le nombre en diminua successivement en raison de la difficulté du changement qu'il demandait et de la sévérité avec laquelle il pressait ceux qui s'y étaient engagés, de tenir leur promesse. Le rite symbolique extérieur devait attirer le grand nombre de ceux qui mettaient leur piété surtout dans la forme, et bien peu pouvaient se refuser à cette sorte de purification lévitique; au contraire, ceux-là seuls pouvaient reparaître près de saint Jean-Baptiste et s'attacher à lui, qui n'avaient pas oublié les obligations de leur baptême et en pouvaient montrer les fruits. Nous ne savons pas quel était le nombre des disciples de saint Jean, mais il est certain que ce devait être la très-petite minorité de ceux qu'il avait baptisés, et qui, dans toute l'étendue du mot, pouvaient porter le nom de ses disciples. Il n'en était pas autrement de Jésus, qui, malgré le grand effet de ses paroles et de ses actes, n'avait qu'un petit nombre de vrais disciples. Le cercle qui se remplissait et s'étendait autour du maître n'était pas la conséquence de longs enseignements, mais bien plutôt le résultat de la disposition des esprits, de l'impression reçue et de l'incomparable énergie de ce maître. Il ne faut donc pas tant juger cette question des disciples de Jésus et de saint Jean-Baptiste d'après les maîtres eux-mêmes, le temps de leur enseignement et leurs moyens apparents d'influence, que d'après les disciples et leurs dispositions intérieures pour lesquelles le temps lui-même peut n'être qu'un instant. Strauss applique à tout la mesure du temps qui n'est qu'un accessoire; c'est un point de vue apparent, mais sans réalité.

La conséquence de ce système est aussi erronée que le système est matériel en lui-même : Jean avait laissé des partisans, (Act. des ap., ch. XVIII, v. 25; ch. XIX, v. 3); il faut donc croire, suivant Strauss, que sa mission a duré plus longtemps que les évangiles ne donnent à le penser. Et d'a-

bord, personne n'admettra qu'on puisse établir aucune proportion entre l'existence d'une opinion religieuse, qui dépend de circonstances particulières, et la simple durée de l'enseignement de son fondateur; l'histoire à cet égard, fournit mille preuves du contraire. Le christianisme lui-même en offre l'exemple le plus frappant, puisque sa durée n'est en aucun rapport avec les trois années de la mission du Christ.

Il serait donc superflu de s'arrêter plus longtemps à cette question de temps qui n'en est pas une. La renommée d'un nouveau prophète, de l'annonciateur du règne du Messie, se fut bientôt répandue au-delà du Jourdain et dans toute la Judée, et les Juifs ou n'y prêtèrent aucune attention, ou ils accoururent aussitôt pour voir quel était ce prophète et quelle était sa mission. C'est ce qui arriva, et comme le dit saint Matthieu (chap. III, v. 5 et 6.), le sanhédrin, lui-même, envoya une députation à saint Jean-Baptiste. (S. Jean, chap. I, v. 19). On aurait tort de croire que ce fait ne se produisit qu'au bout de quelques mois et lorsque saint Jean-Baptiste commença à être si connu que le peuple allait le chercher dans le désert. La prédication du Précurseur eut des progrès autrement rapides. Ce mot de *metanoiete,* cette parole de pénitence avait un sens aussi simple que général, et la nouvelle du prochain avènement du Messie ne devait surprendre que ceux qui n'étaient pas juifs, et qui entendaient pour la première fois ce mot et cette nouvelle.

Si l'on insiste, si l'on ne veut pas que saint Jean-Baptiste ait pu, en aussi peu de temps, devenir ce qu'il a été, nous répondrons qu'il y a un fait démontré par l'expérience, c'est que rien n'est plus dangereux précisément pour une grande personnalité que le temps et ses vicissitudes.

CHAPITRE VI.

Nous trouvons donc l'espace de temps indiqué par saint Luc, entre les commencements de la vie publique de saint Jean-Baptiste et ceux de Jésus, tout-à-fait suffisant, pour admettre les conséquences de la prédication de saint Jean-Baptiste. Et comme nous aurons à montrer que la vie active de saint Jean-Baptiste s'étend au baptême de Jésus et à ses premiers enseignements, il nous reste surtout à justifier l'histoire évangélique, que l'on accuse de contradiction à l'égard de la date de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste, d'un reproche non mérité et d'une erreur de date qui n'existe pas.

D'après les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste paraît avoir suivi immédiatement la tentation de Jésus. (S. Matthieu, chap. IV, v. 12; — S. Marc, chap. I, v. 14.) Mais cette donnée n'a cependant pour base que la supposition, que les évangélistes ont pour ainsi dire suivi tous les pas de Jésus, depuis son baptême, avec la plus grande exactitude chronologique. Et lorsque saint Matthieu, après le récit de la tentation, continue en ces termes : *akousas de o Iesous, oti Iôannes paredothê anechorêsen eis tên Galilaian*; sans plus d'examen on pense que l'emprisonnement de saint Jean a dû avoir lieu, suivant l'évangéliste, aussitôt après la tentation de Jésus. On tire la même conclusion de la relation de saint Marc, qui présente deux faits à côté l'un de l'autre et qui les réunit par la conjonction *dé*. Seulement nos évangiles ne sont pas écrits exactement suivant l'art chronologique, et, d'après l'intention de leur auteur, ils ne devaient pas l'être. Cet ordre prétendu, qu'aurait suivi saint Marc, est tout-à-fait opposé au premier évangile, que, dans la circonstance en question, saint Marc suit exactement, et il n'y a qu'un parti pris chez nos modernes historiographes de l'Evangile, qui puisse les rendre

sourds à une telle observation. Que les évangélistes, suivant nous, n'aient que rarement écrit dans un système vraiment chronologique, et qu'ils n'aient considéré, eux-mêmes, leurs œuvres que comme un recueil de mémoires sur la vie de Jésus; que pour cette raison ils aient réuni, dans leurs récits, des événements divers; mais que cela ne mérite pas chez eux le nom de contradiction, parce qu'aucun d'entre eux n'a eu pour but d'écrire d'une manière systématique : tous les anciens auteurs, qui ont traité de la concordance des Evangiles jusqu'à André Osiander, l'ont reconnu. C'est lui qui le premier a soutenu cette absurde allégation que chaque évangéliste, dans son récit, s'est conformé à l'exactitude chronologique; que par conséquent, les événements et les discours, qui, dans les différents évangiles, se présentent dans un ordre différent, ont dû arriver, aux diverses époques qu'ils indiquent, quoique dans des circonstance semblables, et que sans omettre une parole d'aucun évangéliste, on pouvait écrire une histoire chronologique exacte, un journal de la vie de Jésus et de son enseignement, où l'on ne changerait rien à l'ordre d'un seul des évangélistes. Il faut voir en quels termes Lesling parle de ce systême impuissant, faux et louche, qui est aussi chimérique en lui-même qu'hostile à chacun des évangélistes! Mais on dira : que fait ici Osiander entre des gens comme Strauss et ceux qui l'ont précédé? N'existe-t-il pas entre eux la plus profonde division? Sans doute; mais lorsqu'Osiander produit ses hypothèses contre les évangiles dans un sens tout-à-fait différent, et avec des conclusions qui ne sont pas celles de Strauss, l'un et l'autre, cependant, se rencontrent en principe. C'est le même esprit de supposition et d'arbitraire qui les guide, et qui veut s'imposer aux évangélistes. La seule différence, entre eux, consiste dans l'emploi qu'ils en font. Osiander attribue aux évangélistes cet esprit qui l'a égaré lui-même, et il en fait la base de la concordance la moins naturelle et la plus forcée qu'on

puisse imaginer ; Strauss considère ce même esprit comme la propriété nécessaire des traditions évangéliques qui n'en seraient que le résultat. Il se sert de cet esprit de supposition et d'arbitraire dont il veut faire l'origine même de l'Evangile pour le juger, et il entasse contradictions sur contradictions. C'est la conséquence naturelle et le châtiment d'anciennes et pieuses exagérations. : Strauss est devenu le purgatoire de l'antique et stationnaire exégèse.

Olshausen a renouvelé la vieille assertion que les questions de temps et de lieu n'étaient pas d'une grande importance dans l'histoire évangélique , surtout dans saint Matthieu, comme si toutes les indications de cette nature qui s'y trouvent étaient fautives ; et, cependant, le point de vue des anciens théologiens, qui ont écrit sur la concordance des évangélistes , comme de leurs plus récents commentateurs , est que les événements, qui se présentent dans l'ordre immédiat d'un même récit ne doivent pas être , cependant, considérés comme liés les uns aux autres dans la pensée du narrateur. (S. Matth., chap. III, v. 1 ; chap. II, v. 25 ; chap. IV, v. 11, et 1 ; chap. III, v. 13 et 16.) Les critiques si sûrs de leur propre exactitude n'oublient qu'un fait, c'est que les Evangiles n'ont qu'un but, établir par le récit de la vie de Jésus, un témoignage de foi ; les évangélistes n'avaient pas la prétention d'être toujours complets (S. Jean, chap. XX, v. 30 et 31.) ; or, les lacunes que l'on remarque chez eux , et que les auteurs connaissent bien eux-mêmes, ces lacunes interrompent bien la suite chronologique des événements , mais n'en brisent pas le fil. Nous en trouvons la preuve dans un rapprochement entre les trois premiers évangélistes et le quatrième. Ceux-ci omettent tout ce que fait Jésus , depuis son baptême et sa tentation jusqu'à son dernier voyage à Jérusalem , pour s'occuper des événements de la Galilée , tandis que saint Jean, l'évangéliste, a surtout en vue Jérusalem et la Judée , comme cela devait être d'après son plan parti-

culier. Le rapport qui existe, dans cette différence même, entre saint Jean et les autres évangélistes, mérite d'autant plus d'attention que nous en voyons l'évidente application ; ce qui manquait chez eux on le trouve chez lui, comme ils traitent cette partie de l'histoire évangélique dont il ne s'est pas occupé.

A peine saint Matthieu et saint Marc ont-ils rapporté le voyage de Jésus, pour se rendre de Galilée sur les bords du Jourdain, auprès de saint Jean, son baptême et sa tentation dans le désert, qu'ils nous ramènent en Galilée et nous y montrent Jésus enseignant le peuple à l'époque de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste. Mais Jean, l'historien des discours et des actes de Jésus, dans la Judée, raconte comme des faits qui ont eu lieu peu à près le baptême et la tentation de Jésus, les faits suivants :

1. La députation envoyée par le sanhédrin à saint Jean-Baptiste, lorsque Jésus était près de lui (S. Jean, chap. I, v. 19 et 34) ;

2. Les premiers disciples de Jésus s'attachant à lui en Judée et devenant plus nombreux sur la route de la Galilée (S. Jean, chap. I, v. 35 et 52.) ;

3. La présence de Jésus aux noces de Cana, en Galilée, et à Capharnaüm, mais le récit devient ici plus abrégé (S. Jean, chap. II, v. 1 et 12.) ;

4. La venue de Jésus à Jérusalem, pour les fêtes de Pâques, avec les événements qui s'y rapportent (S. Jean, ch. II, v. 13 et 21.) ;

5. Le retour de Jésus lorsqu'il revient de Jérusalem, son séjour avec ses disciples et le baptême chrétien ; la jalousie que les disciples de saint Jean-Baptiste éprouvent à l'égard de Jésus et la réponse tranquillisante de saint Jean-Baptiste : *oupô gar ên Beblemenos eis ten phulakên o Ioannes* (Jean, chap. III, v. 22 et 36.) ;

6. Le récit par saint Jean du retour de Jésus en Galilée (chap. IV, v. 1 et 3.), et l'histoire détaillée de la samaritaine,

chap. iv, v. 43 et 45) le second miracle opéré par Jésus à Cana lorsqu'il retournait en Galilée (chap. iv, v. 46 et 51.) Aussitôt après, l'Evangile de saint Jean nous transporte de nouveau en Judée. (chap. v, v. 1.)

Il suffit de comparer ici les quatre évangélistes pour n'avoir aucun doute sur leur concordance : ainsi le retour de Jésus en Galilée, dont il est question dans saint Matthieu, chapitre iv, verset 12 ; dans saint Marc, chapitre i, v. 14, se trouve parfaitement conforme dans saint Jean, chapitre iv, v. 3, 43 et 45 ; de sorte qu'il faut placer l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste un peu entre le chapitre iii, verset 36, et le chapitre iv, verset 3, de saint Jean. Au moins n'est-il aucune expression de saint Matthieu et de saint Marc qui puisse faire supposer que le voyage, qu'ils rapportent, a eu lieu plus tard et non pas immédiatement après le baptême ; au contraire, c'est leur récit même qui sert à en préciser ainsi la date. Pour conclure d'après ce que dit Eusèbe (H. E. chap. iii.) à l'égard de cette question, ce point de vue était celui de l'ancienne Eglise : Lorsque, dit ce savant écrivain ecclésiastique, saint Marc et saint Luc, à la suite de saint Matthieu, eurent publié leurs évangiles, saint Jean publia le sien. Lorsque les trois premiers évangiles furent parvenus à la connaissance de tous et à celle de saint Jean, et que, par sa propre expérience, il en eût reconnu la vérité ; alors, il eut à présenter le récit de ce que fit le Christ à l'origine de son enseignement. Et dans le fait (c'est l'opinion même d'Eusèbe), il suivit le cours même des événements. Car les trois premiers évangélistes ne racontent évidemment que ce qui fut accompli par Jésus, après l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste dans le cours d'une même année ! On le voit au début même de leurs écrits. (S. Matth., chap iv, v. 12 ; S. Marc, chap. i, v. 14 ; S. Luc, chap. iii, v. 20, cités par Eusèbe.) Voilà pourquoi saint Jean a cherché à traiter dans son évangile l'époque omise par les trois premiers évangélistes,

et à rapporter les actes du Seigneur qui eurent lieu dans cette même époque, surtout avant l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste. Il s'explique lui-même clairement à cet égard lorsqu'il dit : *toutèn epoiese tên archên* (S. Jean, chap. II, v. 2.), et plus tard, au sujet de saint Jean-Baptiste : *oupô gar ên beblêmenos eis tên phulakên* (S. Jean, chap. III, v. 24.) Nous ne voulons aucunement contester la possibilité que les trois premiers évangélistes aient été guidés par l'idée que Jésus avait commencé vraiment sa mission, lorsque saint Jean-Baptiste eut terminé la sienne. Saint Jean-Baptiste avait publiquement déclaré (S. Jean, chap. III, v. 30.) que sa mission était dans un rapport inverse avec celle du Messie, et que, tandis que l'une croîtrait, l'autre décroîtrait, ce qui rentre précisément dans l'idée que l'on attribuerait aux trois premiers évangélistes. Toute la suite des faits y répond : Jésus docteur, Jésus guérissant les malades et fondant une nouvelle société, voilà l'histoire évangélique à dater de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste.

On ne peut calculer d'une manière bien exacte l'espace de temps qui s'écoula depuis le baptême de Jésus jusqu'à l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste. Qu'on observe que les noces de Cana eurent lieu le troisième jour après l'envoi de la députation du Sanhédrin à saint Jean-Baptiste (*Voy.* saint Jean, chap. I, v. 19, 29, 35; chap. II, v. 1.); que le séjour à Capharnaüm ne fut pas d'un grand nombre de jours, *oi pollas êmeras* (*Voy.* S. Jean, chap. II, v. 12.), et que le séjour à Jérusalem pour les fêtes de Pâque fut sans doute plus court; de sorte que Jésus dut alors rester quelque temps en Judée, d'après ces paroles : *ekei dietribe met' auton.* (S. Jean, chap. III, v. 22.) Nous plaçons ce séjour à la fin du mois de *nisan*, ce que l'on peut voir dans saint Jean, chap. IV, v. 35 : *eti tetramenos esti, kai o therismos erketai.* Rien de plus précis en effet : le temps des semailles commençait à la fin d'octobre et durait jusqu'à la fin de no-

vembre [1]; mais la moisson avait lieu au mois de mai. De la fin de novembre au courant de mai on aurait pu placer le chiffre de cinq mois sans exagération, mais il n'y a ici aucun doute; c'est le vrai chiffre qui est posé par ces mots *umeis legete, vous dites*, et *legô umin, je vous dis* : « Vous dites, à la vue de ces champs : Encore quatre mois, et la moisson viendra; mais moi, je vous dis : Levez les yeux, et considérez les campagnes qui sont déjà blanches et prêtes à être moissonnées. » Je crois donc avoir indiqué ici avec une exactitude chronologique l'époque de l'année. Si ce calcul est juste, Jésus passa à Samarie en janvier ou février, et son séjour en Judée dura plus de huit mois. Ceci s'accorde tout-à-fait avec ces paroles : *Ekei dietribe met' autôn*. (S. Jean, chap. XI, v. 54. — Voy. Actes des apôt., chap. XII, v. 19; chap. XV, v. 35, qui indiquent, par elles-mêmes, un long séjour.) Saint Jean a soin de désigner avec précision des périodes de temps plus courtes. (Chap. I, v. 40; chap. II, v. 12; chap. IV, v. 43.) D'après cela, à dater de la première Pâque qui précéda le baptême de Jésus jusqu'à l'époque de son second retour en Galilée, nous pouvons compter, en tous cas, neuf mois, espace de temps qui, rapproché de la mission publique de saint Jean-Baptiste avant cette Pâque (*Voy.* la quatrième partie ci-dessus), est plus que suffisant pour que l'on comprenne les suites de cette mission.

CHAPITRE VII.

Mais, pour dire ici tout ce qui a paru propre à accuser l'histoire évangélique de contradiction, on a attaché beaucoup d'importance à cette proposition, que saint Jean-Baptiste devait avoir accompli, avant les commencements de la

[1] *Traité sur les antiquités juives* de Warnekros publiée par Noffmann. Weimar, 1832.

vie publique de Jésus, tout ce qui nous est rapporté de sa mission, puisque, sans aucun doute, Jésus l'a éclipsé par sa seule présence : vaine et puérile assertion ! Il faut donc dire aussi que saint Jean-Baptiste dut cesser de baptiser dès que Jésus se montra au monde; et certes ç'aurait été sans le moindre motif, car c'est à dater de ce temps que les Juifs parurent le plus empressés à recevoir de lui le baptême. Saint Jean-Baptiste, dit le quatrième évangile, baptisait à Ennon, et le peuple *venait à lui*, et se faisait baptiser. Et cependant, si ce témoignage excitait quelque soupçon, il est évident que l'évangéliste était intéressé, comme tel, à passer sous silence un fait qui attestait la durée de la mission de saint Jean, ou à le désavouer, mais non pas à le reconnaître et à le rendre ainsi plus remarquable. Cet intérêt aurait été si naturel, dans le cas où l'évangéliste aurait eu, en effet, quelque chose à dissimuler, que Strauss y attache beaucoup d'importance. (Strauss, p. 318.) Au contraire, l'histoire évangélique ne cache rien et rapporte le fait véritable : c'est que les disciples de saint Jean-Baptiste diminuaient (S. Jean, chap. I, v. 35.), et que Jésus avait plus de disciples que saint Jean-Baptiste.

Le résultat de l'examen auquel nous nous sommes livrés est que les données chronologiques de saint Luc (chap. III, v. 1 et 2) s'accordent non-seulement entre elles, mais avec celles des autres évangélistes. On peut résumer ainsi la question : saint Jean-Baptiste accomplit librement sa mission à dater du printemps de la quinzième année de Tibère jusqu'à l'hiver de la même année, ou jusqu'au printemps de l'année suivante, d'après notre calcul.

Pour ce qui concerne l'histoire de Jésus et de saint Jean-Baptiste, les trois premiers évangélistes racontent simplement l'entrée dans la vie publique du précurseur, en même

[1] Strauss, liv. I, page 316.

temps que le baptême et la tentation de Jésus, et ils indiquent le point où les deux histoires se séparent, comme le vrai point de départ de la mission de Jésus, nous voulons dire l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste et l'apparition de Jésus en Galilée.

Saint Jean ne parle pas de la première apparition de saint Jean-Baptiste, du baptême et de la tentation de Jésus, et il y supplée par le témoignage de saint Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, par l'histoire du Christ, et en partie par celle de saint Jean-Baptiste à cette époque. Il n'annonce que, sous une forme négative, l'emprisonnement du précurseur, mais il place le commencement de la mission du Christ immédiatement après l'époque du baptême.

Le premier et le second évangile font suivre l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste de l'entrée publique de Jésus en Galilée. Jean met la venue de Jésus au même moment (chap. IV, v. 45.), et saint Luc, qui suit saint Matthieu, lie les commencements de la mission publique de Jésus en Galilée à l'histoire du baptême et de la tentation, sans s'occuper des circonstances extraordinaires.

CHAPITRE VIII.

La mission de saint Jean-Baptiste dura toute une année ; d'après un autre calcul, dont nous parlerons, elle se serait étendue à deux ans.

Nous ne comptons pas le temps de sa captivité, durant lequel cependant ses disciples les plus intimes conservèrent des rapports avec lui. (S. Matth., chap. XI, v. 2.) Mais Jésus n'exerça sa mission que pendant deux années ; car la fête dont parle saint Jean (chap. V, v. 1.), n'était pas la fête de Pâque.

Cependant sa mission, par ses œuvres seules, a une bien autre importance que celle de saint Jean-Baptiste, et ce-

lui-ci n'avait pu accomplir la sienne dans la moitié du temps qui a suffi au Christ. Mais d'abord que faut-il penser de conclusions fondées sur une impossibilité qui n'est pas réelle ? Pourquoi vouloir prolonger la mission de saint Jean-Baptiste, cette mission qui ne s'étendait pas à toute la Judée, que les évangélistes, suivant Strauss, auraient pu réussir à dissimuler, ou qui plutôt, toujours d'après lui, serait tombée peu à peu dans le vague domaine d'une tradition basée sur l'imagination des hommes ? « Saint Jean-Baptiste, dit Strauss (pag. 218), comme on en voit la preuve dans les commencements de l'Eglise chrétienne (Actes des apôtres, chap. XIX, v. 4.), n'était considéré que comme ayant fait un acte de présence, mais qui devait servir à préparer la venue du Christ. » Ainsi, loin de retarder la mission de Jésus, il l'annonçait et la préparait, toujours suivant Strauss. La tradition chrétienne primitive avait donc un intérêt manifeste, même sans aucun motif historique, à supprimer tout intervalle de temps qui aurait pu séparer le baptême de Jésus des commencements de sa vie publique ; car, admettre que, par son baptême, Jésus se fût attaché à saint Jean-Baptiste comme son disciple, c'était blesser l'intérêt religieux de la nouvelle église, qui ne voulait pas avoir un fondateur inspiré des hommes, mais de Dieu. Or, si même Jésus avait été le disciple de saint Jean-Baptiste, de bonne heure on aurait eu soin de donner à ce fait une autre tournure, et de représenter le baptême de Jésus par Jean, non pas comme son entrée dans l'école de Jean, mais seulement comme son initiation à sa propre mission. » Voilà comme parle Strauss ; et il conclut de la manière suivante : « Ainsi ne nous trouvons-nous nullement embarrassés de la lacune que l'on remarque ici dans les sources primitives, et elle ne nous empêche pas d'admettre le fait qui est dans la nature des choses, c'est que la mission de saint Jean-Baptiste a précédé de plus longtemps qu'on ne le dit la mission de Jésus. »

A cela est attaché ce résultat que si Jésus a commencé sa mission à sa trentième année, et que s'il n'avait que six mois de moins que saint Jean-Baptiste (S. Luc, chap. I, v. 26; chap. III, v. 23.), celui-ci (saint Jean-Baptiste) a dû commencer la sienne à vingt ans. C'est ce qu'on ne peut admettre, que saint Jean, malgré le texte précis de saint Luc, soit devenu plus âgé que Jésus de plus d'une demi-année, et que, par la volonté de Strauss, il ne soit plus le même. (Voir notre cinquième partie.) Mais la lacune dont parle Strauss dans l'histoire évangélique, n'est pas si profonde qu'il ne fût possible de rectifier la supposition d'une mission plus longue de saint Jean-Baptiste, et cette supposition n'est pas si rigoureusement logique qu'il faille ici accuser cette histoire de contradiction; mais, au fond, Strauss n'a réussi qu'à prouver un fait dans toute cette question, c'est qu'il émettait une assertion arbitraire pour en tirer une conclusion analogue, et *vice versâ*.

Nous avons déjà montré le peu de fondement de celle-ci. Il n'y a rien, en effet, dans l'histoire évangélique à cacher ni à désavouer; au contraire, toutes les parties en sont utiles et favorables à l'ensemble; la supposition dont nous avons parlé est donc le plus misérable subterfuge qu'on ait jamais imaginé contre un fait historique bien établi. Avant tout, il est naturel, si saint Jean-Baptiste était le précurseur du Messie, que sa mission publique eût toute son importance jusqu'à la manifestation même du Messie, et que l'histoire du Messie, elle-même, tînt compte de cette mission du précurseur, qui, suivant les propres paroles de saint Jean-Baptiste (S. Jean, chap. III, v. 30), devait décroître à mesure que le Messie se faisait reconnaître et que son importance augmentait. La fin même de la mission de saint Jean-Baptiste a offert des traits remarquables, et à la gloire du Messie, que le quatrième évangile a reproduits sous des formes si belles et avec tant d'énergie d'expression. Or, cet

évangéliste explique les autres. La mission de saint Jean-Baptiste a porté des fruits même à côté de celle de Jésus, elle pouvait durer plus longtemps sans la captivité du précurseur; que si les autres évangélistes n'en ont pas parlé comme saint Jean, ce n'est pas qu'ils ne sussent point apprécier cette mission du précurseur; mais ils n'avaient pas, comme lui, une occasion spéciale, qui est le début même de son évangile, de s'exprimer, à son égard, de la manière la plus complète. Quant à la durée même de la mission, ils se sont expliqués. Strauss aurait dû faire ici une distinction entre deux points essentiels : autre chose est que les évangélistes, après avoir produit le précurseur dans leur histoire, le fassent tout d'un coup disparaître, ou qu'ils ne trouvent pas l'occasion de donner à son égard de plus grands détails. Ils se trouvaient dans le second cas, et non pas dans le premier. Ils annoncent sa captivité : à supposer que cette captivité n'eût pas été suivie immédiatement par la tentation de Jésus, comme il arriva en effet, et que l'intervalle de temps qui s'écoula entre les deux événements fût plus considérable qu'il n'est indiqué par les évangélistes, puisque ces mêmes évangélistes se taisent entièrement sur la mission de Jésus jusqu'à la même époque, ils se sont conduits de même envers leur maître qu'à l'égard de saint Jean-Baptiste, et n'ont pas plus songé à ses intérêts qu'à ceux du précurseur, sur lequel ils se sont tus, comme on dit; et toutes les remarques de Strauss peuvent se reporter sur Jésus-lui-même. Mais cette omission n'est pas générale : si les trois premiers évangélistes nous annoncent la captivité du précurseur et les commencements de la mission de Jésus, sans nous dire ce que Jésus et saint Jean ont fait jusqu'à cette époque, depuis le baptême du Christ, ils font mention plus tard de saint Jean-Baptiste, relativement à ses disciples et à la part marquée qu'il prit à la mission de Jésus (S. Matth., chap. xi, v. 2. — S. Luc,

chap, VII, v. 19.); ils racontent même sa mort dans une circonstance, qui aurait été bien faite pour exciter cette prétendue jalousie que les disciples du Christ auraient éprouvée à l'égard du précurseur, et qu'ils auraient montrée dans la tradition primitive. Pourquoi ne passent-ils pas tout le fait sous silence, et même la circonstance qui y donne lieu, puisque le résultat est que Jésus a été pris par Hérode pour saint Jean-Baptiste ressuscité? (S. Matt., XIV, v. 1. — S. Marc, chap. VI.)

Une objection que Strauss pouvait encore faire à l'histoire évangélique, était celle-ci : Pourquoi, depuis le baptême de Jésus, saint Jean-Baptiste ne devint-il pas le disciple de Jésus?

Or, cette objection, Strauss la fait plus tard; mais il l'a réfutée lui-même, car, autre part, il prétend que Jésus, après son baptême, a longtemps été le disciple de saint Jean-Baptiste.

Mais, quant au motif qui empêcha les trois premiers évangélistes de remonter plus haut dans l'histoire du Messie et de son précurseur, une observation suffira : ces évangélistes se sont occupés surtout des faits qui avaient eu lieu dans la Galilée; or, si saint Jean rend compte des actes de Jésus dans cette même province, depuis le baptême jusqu'à la captivité de saint Jean-Baptiste, le fait le plus important qui se présente dans cet intervalle de temps est le miracle des noces de Cana; mais cet événement, dans le récit même de saint Jean qui le rapporte, est isolé du reste de l'histoire de la mission du Christ en Galilée; car, aussitôt après, saint Jean l'évangéliste nous transporte en Judée et à Jérusalem. En outre, le miracle des noces de Cana était comme tant d'autres miracles, que l'histoire n'a pas consignés. (S. Jean., chap. XX, v. 30.)

Au contraire, les miracles du Messie et les œuvres de

sa puissance remplissent la Galilée depuis la captivité de saint Jean-Baptiste, de sorte qu'à peine il y commence sa mission, tous ces faits l'accompagnent et la caractérisent. Ce qui s'était passé antérieurement à cette époque, comme, par exemple, les noces de Cana, était loin d'offrir cette suite et cette importance.

Voilà pourquoi, sans doute, les trois premiers évangélistes, qui s'occupaient spécialement de la Galilée, n'ont pas fait remonter leur récit plus haut, et le font dater de la captivité de saint Jean-Baptiste.

SECONDE PARTIE.

RAPPORT ENTRE JÉSUS ET SAINT JEAN-BAPTISTE.

CHAPITRE PREMIER.

Le caractère de saint Jean-Baptiste est celui d'un prophète envoyé de Dieu. (S. Jean, chap. I, v. 6 et 7.) Il explique lui-même sa mission par l'ordre de Dieu *rêma Theou* (S. Luc, chap. III, v. 2.), absolument comme dans l'ancien Testament on voit les prophètes envoyés de Dieu. (Jos., chap. I, v. 2.—Jérémie, chap. I, v. 2.) Conformément à cette mission divine, saint Jean-Baptiste exhorte son peuple à se convertir, *metanoia,* tandis qu'il le prépare à la venue du Messie et à son règne (S. Matth. chap. III, v. 2.—Actes des Apôtres, ch., XIX, v. 4.), et qu'il baptisait avec l'eau, tous ceux qui se présentaient, de là, son surnom de saint Jean-Baptiste (Joseph l'Ancien, chap. XVIII.) ; ce baptême était le signe du changement intérieur, *karpôs axios metanoias* (S. Matth., chap. III, v. 8 ; chap. III, v. 1 et 12.—S. Luc, chap. III, v. 1 et 20. —S. Marc, chap. I, v. 1 et 8.)

Cette exhortation à la pénitence forme le caractère distinctif de la mission du Précurseur, tout le reste s'y rattache.

D'un côté saint Jean-Baptiste avait en vue l'état moral, de son temps et de son peuple, et il offrait un remède moral, la pénitence, la conversion. Son baptême en était le moyen sensible : « Jean prêcha le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés, dit saint Chrysostôme, quoiqu'il n'apportât pas lui-même cette rémission qui était bien plus attachée à la

grâce du baptême spirituel qui devait venir ensuite. Mais les Juifs étaient si profondément ensevelis dans leurs péchés dont ils n'avaient pas la conscience, qu'ils se croyaient au contraire dans la bonne voie. (Rom., chap. x, v. 3; chap. ix, v. 30 et 32.) Puisque là était la source du mal, Jean ne fit pas autre chose que de les rappeler à la conscience de leurs péchés, pour qu'ils cherchassent le Rédempteur, et que, par lui, ils demandassent à être rachetés. Car ils ne se seraient pas condamnés eux-mêmes, ils ne se seraient pas conduits d'après l'impulsion de la grâce, et ils ne recherchaient pas la grâce, ils n'auraient donc pas eu de rémission à espérer. »

Que saint Jean-Baptiste fût venu avec la mission expresse de réveiller, dans ceux qu'il baptisait, la conscience de leurs péchés, et de les amener à les reconnaître, cela est clairement exprimé dans les paroles suivantes : *ebaptizonto exomologoumenoi tas amartias autôn.* (S. Matth., chap. iii, v. 6.) A cet égard, on peut citer aussi la réprimande que saint Jean-Baptiste adresse aux pharisiens et aux sadducéens qui, trop pleins de confiance dans leurs descendance charnelle d'Abraham, ne songeaient aucunement à se convertir. (Saint Matthieu, chap. iii, v. 7 et 10.) Il parle tout autrement au peuple (S. Matth., chap. iii, v. 2.), qui était susceptible du bien et seulement égaré, pour réveiller, en lui, la conscience endormie de ses fautes, et l'amener à les reconnaître et à recevoir le baptême. On remarque, dans Jésus, le même contraste de langage.

D'un autre coté, saint Jean-Baptiste annonçait l'approche du règne du Messie, ses bénédictions et la grande cause de pénitence qu'il apportait avec lui (« Le royaume des cieux. » Voyez S. Matth., chap. iii, v. 2.); enfin la doctrine du Messie était le sens même et le but de son baptême. (Actes des Apôtres, chap. xix, v. 4.)

Le baptême de saint Jean n'était pas semblable aux purifications des Juifs, c'était une initiation au règne prochain du

Messie. Ce baptême de pénitence, pour parler ainsi, appartenait en propre à saint Jean, et sur le rapport intime où il se trouvait avec les commencements du règne du Messie, il en était comme le signe. Les exhortations à la pénitence avaient ce grand motif dans la bouche de saint Jean : *engike ê Basileia tôn ouranôn,* le royaume des cieux ! De sorte que la prédication de saint Jean annonçait à la fois la venue de Jésus et préparait la prédication apostolique.

Les trois premiers évangélistes s'accordent parfaitement à caractériser ainsi la mission de saint Jean-Baptiste, et c'est une assertion tout-à-fait erronée que, d'après saint Luc, le Précurseur ne parle d'abord que de pénitence, *metanoia* et de pardon des péchés, *aphesis amartion,* mais non pas du royaume du ciel, et qu'il avait autorisé, par là, cette conjecture du peuple qu'il était, lui-même, le Messie[1]. Dans saint Luc, comme dans saint Matthieu, il s'exprime de même, dès le commencement, sur la cause de sa mission : *êdê de kai ê axinê pros tên rizan tôn dendrôn keitai* (S. Luc, ch. III, v. 9. S. Matth., chap. III, v. 7), et ces mots : *orgê mellousa* (S. Luc, chap. III, v. 7.), ont le même sens et annoncent le Messie. Saint Matthieu (chap. III, v. 7.) confirme les paroles de saint Luc. L'opinion de tous les commentateurs est unanime à cet égard.

CHAPITRE II.

Saint Jean-Baptiste s'attendait à ce que le règne du Messie fût fondé par un être plus puissant et plus élevé *(ischuroteros)* qu'il ne l'était lui-même dans les desseins de Dieu. Il signalait la différence, qui existait entre cet être et lui, par celle qui distingue le baptême d'eau du baptême d'esprit et de feu, que devait donner le Messie. (S. Matth., chap. III, v.

[1] Strauss, page 323.

11.—S. Marc, chap. I, v. 8.—S. Luc, chap. III, v. 16.) Son baptême ne devait pas exercer une action positive ; il ne conférait ni l'esprit nouveau, ni la grâce d'une vie bienheureuse, c'était comme une sorte de négative d'initiation. Mais si l'esprit, *pneuma*, descendait sur un de ceux que baptisait le Précurseur, ce ne pouvait être que le Messie, qui, comme tel, avait cet esprit en lui-même. C'est ce que Jean avait prédit, en ces mots, avant le baptême du Messie : *O pempsas me baptistein en udati, ekeinos moi eipen. Eph'on an idês to pneuma katabainon kai menon ep' auton*, *outos estin o baptizôn ên pneumati agiô.* (S. Jean, chap. I, v. 33.)

Que saint Jean-Baptiste, avant le baptême de Jésus, ne l'ait point connu comme le Messie, c'est ce qui paraît prouvé. Mais saint Matthieu semble contredire cette conclusion (ch. III, v. 14.) : Saint Jean-Baptiste, dans cet endroit, refuse de baptiser Jésus, parce que Jésus n'a pas besoin du baptême, et parce que si Jésus en avait besoin, il ne serait pas digne de le lui donner. Saint Jean-Baptiste reconnaît ici manifestement cet être plus puissant que lui (*ischuroteros*), qu'il n'égale point en dignité, loin de lui être supérieur, ce qui était le rapport normal entre celui qui donnait le baptême et ceux qui le recevaient.

Mais si l'on suit la relation de saint Jean, l'évangéliste, comme la plus complète, à l'égard des rapports de Jésus et de saint Jean-Baptiste, et comme celle, qui, à cause de son auteur, offre plus de garantie que le saint Matthieu grec, il semble qu'avant le baptême de Jésus il n'existait aucune connaissance personnelle entre Jésus et saint Jean-Baptiste ; car ces paroles *kagô ouk êdein auton* (S. Jean, chap. I, v. 41 et 33.) considérées en elles-mêmes, excluent l'idée de tout contact personnel antérieur. Mais en rapprochant le sens des deux versets, il est facile de se convaincre que saint Jean-Baptiste a voulu simplement indiquer qu'il ne connaissait pas auparavant Jésus comme le Messie, et qu'il affirmait ne le

connaître que par une révélation divine, tandis qu'il reste naturellement incertain si auparavant saint Jean-Baptiste avait une connaissance *personnelle* de Jésus. Voici le sens du verset 31 : « Ceci est mon témoignage sur le Messie Jésus, il n'est pas basé sur une connaissance déjà ancienne du Messie, mais sur la manière extraordinaire dont je l'ai connu par son baptême ; je ne suis pas venu ici dans le but d'annoncer le Messie comme si je l'avais connu d'avance, mais c'est Dieu qui m'a envoyé pour que le Messie fût connu par moi [1]. » Que si l'on veut soutenir comme vrai, ce qui est tout-à-fait contraire aux paroles des évangélistes, alors il faut soutenir avec Strauss (page 326) que Jésus et saint Jean-Baptiste, dans le fait, se connaissaient depuis longtemps, mais que devant le peuple ils avaient voulu paraître étrangers l'un à l'autre ; mais saint Jean-Baptiste repoussera, deux fois, cette assertion par ces mots : *ouk êdein auton.* Il faut vraiment vouloir faire de la critique des évangiles comme un tour d'adresse pour les attaquer par de semblables hypothèses ; car n'est-il pas merveilleux que dans le XIX[e] siècle on puisse retrouver les traces de la connaissance secrète qui existait entre Jésus et saint Jean-Baptiste et qu'un disciple de l'un ou de l'autre n'était pas en position de découvrir ?

La contradiction prétendue qu'on a voulu signaler entre saint Matthieu et saint Jean est que, suivant le premier, une connaissance personnelle aurait existé entre Jésus et saint Jean, tandis que le récit de saint Jean nierait le fait ; mais les paroles de saint Jean ne se rapportent qu'à Jésus *considéré comme Messie*, et la contradiction, qu'on prétend soulever, n'existe pas.

Je ne puis m'expliquer que d'une manière ce merveilleux baptême de Jésus : Il eut une influence qui se refléta sur

[1] Voilà comme parlent tous les anciens commentateurs, Origène, saint Chrysostôme (Hom. XVI, sur saint Jean.)

toute la rencontre de Jésus et de saint Jean Baptiste. Elle éclata surtout au moment où le baptême eut lieu, mais elle commença avec cette rencontre. D'un côté l'esprit de la mission qu'avait reçue saint Jean-Baptiste agissait sur lui et le Messie remplissait son âme, d'un autre côté la majesté de la personne de Jésus parlait à ses yeux : tout lui faisait pressentir le Messie dans Jésus.

Tout ceci n'était pas perceptible pour les sens et ne pouvait être observé par les témoins de l'événement, s'il y en avait, comme l'atteste saint Luc; par conséquent ces témoins ne pouvaient le rapporter. Le quatrième évangile, dont le récit est d'une grande authenticité, ne fait aucune mention de ce précédent du baptême; tandis que le premier évangile, qui en parle, n'avait pas les mêmes bases pour asseoir son jugement. Mais le refus que fit d'abord saint Jean-Baptiste de baptiser Jésus, et sa déclaration, et l'impression que produisit sur sa physionomie même un événement intérieur, voilà ce que les témoins pouvaient observer, et même, après eux, ce qu'il était facile de transmettre par la tradition.

Il est certainement difficile de trancher la question. Si l'on veut, ce à quoi nous ne sommes nullement forcés ici, que les deux relations, celle de saint Jean, et celle de saint Matthieu, soient entièrement historiques, également vraies et ne se contredisent pas, alors il faut admettre la déclaration qui se trouve dans le passage de saint Matthieu relatif à Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, etc. » Mais si l'on n'accepte pas cette supposition, les deux cas sont possibles : ou l'on peut regarder le récit de saint Matthieu comme purement et exactement historique, ainsi que nous venons de le dire, ou bien comme orné par le génie de l'écrivain.

Le premier évangile nous montre souvent, dans l'auteur, un homme, qui, tout en attachant une importance essentielle à la vérité historique, se permet quelquefois, lorsqu'il s'agit de certains points peu importants, de ne

pas suivre rigoureusement les voies de l'histoire, pour donner à l'ensemble même de son récit plus de force, plus d'expression et une couleur plus conforme au sens général de cette histoire. Cette supposition pourrait paraître d'autant mieux justifiée que cette liberté de rédaction n'était aucunement étrangère aux Juifs chrétiens.

Mais moins je montrerai de scrupule à reconnaître ce fait de détail, plus je dois me prononcer quand le récit de saint Matthieu montre un sens intime de la vérité et la plus grande conformité générale à la nature même de la question.

CHAPITRE III.

En rapprochant tout ce qu'ont dit les évangélistes sur les rapports personnels de Jésus et de saint Jean-Baptiste avant le baptême du Christ, nous devons conclure qu'ils se connaissaient peu avant cette époque. Ce que rapporte saint Luc, dans l'histoire antérieure à l'évangile, de relations qui existaient entre les deux mères, et de la puissance divine manifestée dans leur conception, est une question à part, et le fait des rapports des deux hommes, dans l'histoire évangélique proprement dite qui dérive de sources toutes différentes, à savoir la prédication évangélique, doit être distingué soigneusement de ce récit primitif, quand même ce récit démontrerait indubitablement, ce qui n'est pas, que Jésus et saint Jean-Baptiste se sont connus personnellement, depuis leur jeunesse, cependant l'on ne pourrait soutenir que l'histoire évangélique émette ce fait. Saint Marc se tait entièrement à cet égard, saint Matthieu parle de toute autre connaissance que d'une connaissance simplement personnelle, et cela, pour la première fois, dans le moment du baptême ; saint Jean exprime une opinion contraire et saint Luc, lui-même, quand il traite de l'histoire évangélique proprement dite, ne fait pas le moindre usage de ces traditions primitives, pour rapporter ou sup-

poser même qu'une connaissance personnelle existait entre les deux hommes. Aussi lorsque Strauss [1] essaie de trouver dans l'histoire évangélique, la preuve de ces rapports entre Jésus et saint Jean-Baptiste, il faut se souvenir qu'il tente l'impossible ; car l'objet de sa recherche n'a rien de vrai, rien que puisse justifier l'histoire évangélique.

Au reste, la critique de Strauss est de telle sorte qu'elle vaut la peine qu'on s'y arrête un instant. En raison même de la nature de l'esprit populaire, qui toujours s'imagine voir dans ce qui existe, ce qui a existé, la tradition devait se figurer à elle-même, et adopter les relations si importantes qui s'étaient établies entre Jésus et saint Jean-Baptiste depuis le baptême du premier, comme ayant nécessairement existé précédemment, c'est-à-dire, admettre que de tout temps les deux hommes s'étaient connus. Voilà comme parle Strauss ! Mais s'il ne s'agit suivant Strauss lui-même que d'une illusion traditionnelle, c'est alors avouer que la prétendue connaissance, dont il parlait d'abord, entre Jésus et saint Jean-Baptiste, n'était qu'une supposition. Mais d'après quel motif pense-t-on que l'histoire évangélique affirme le contraire de la première explication donnée par Strauss? Sans doute à cause de ce passage du quatrième évangile, où saint Jean-Baptiste dit expressément : *ouk êdein auton*, (ch. I, v. 31, 33) ; car où Strauss aurait-il appris qu'entre ceux dont il est question, aucun rapport n'avait précédemment existé, si ce n'est dans l'histoire évangélique? Ecoutons-le lui-même. « De tout ceci, dit-il, on ne trouve rien dans saint Jean, qui fait affirmer l'opposé par saint Jean-Baptiste, MAIS SEULEMENT PARCE QU'UN AUTRE INTÉRÊT L'EMPORTAIT CHEZ LUI. Moins saint Jean-Baptiste avait jusque-là connu Jésus, qu'ensuite il éleva si haut, plus il pouvait donner d'importance à la scène merveilleuse dont Jésus était l'objet, plus ses rapports avec lui

[1] Page 330.

sortaient de l'ordre ordinaire et devenaient surnaturels. » Ainsi cette science historique, dont se sert Strauss contre les autres évangélistes, n'est pas empruntée au quatrième évangile, et puisqu'il n'indique nulle part les sources où il a puisé à l'égard des rapports de Jésus et de saint Jean-Baptiste, il faut que cette science prétendue ne soit que sa raison, c'est dire qu'elle est absolument conjecturale! Mais enfin que suppose-t-il? Pour donner à la relation des trois premiers évangélistes le caractère d'une tradition formée par des *on dit* populaires, il veut que Jésus et saint Jean-Baptiste ne se soient pas connus d'avance; pour repousser comme non historique le récit de saint Jean, il soutient le contraire, c'est-à-dire que ces deux hommes se connaissaient. C'est ce que j'appelle un prodige de critique, qui, à parler sérieusement, surpasse tout ce qu'il y a de plus merveilleux, et recule les bornes du possible! Comme on ne nie point que Jésus et saint Jean-Baptiste se soient vraiment trouvés en contact à l'occasion du baptême de Jésus, il faut adopter l'une ou l'autre de ces deux conclusions : ou que ce baptême était leur première rencontre, ou bien qu'elle avait déjà eu lieu. Strauss adopte les deux conclusions quoiqu'elles se contredisent, parce qu'avec l'une, comme nous l'avons déjà dit, il veut convaincre les trois premiers évangélistes d'infidélité historique, avec l'autre saint Jean. Jamais on ne poussa si loin une critique arbitraire qui a la prétention d'être savante, et qui, on peut l'affirmer, est unique dans son espèce! Voici la route que Strauss seul a pu suivre dans une étude scientifique de l'Evangile. Le fait que Jésus a été baptisé par saint Jean-Baptiste est une barrière qui s'élève devant lui [1]. Mais une partie du récit évangélique semble, au premier coup d'œil, indiquer des relations entre les deux hommes, l'autre paraît indiquer le contraire. A défaut d'autres renseignements, et parce

[1] Vie de Jésus, page 72.

qu'on ne peut posséder l'histoire *à priori*, et qu'il faut admettre ici, ou que Jésus et saint Jean-Baptiste se sont connus avant le baptême du Christ, ou qu'ils ne se sont pas connus, à moins de chercher à concilier deux faits qui semblent inconciliables, on est forcé d'adopter l'un ou l'autre; mais les contester tous les deux, c'est ce qui est impossible.

Quant à ce rapport qui a existé entre les deux naissances, d'après saint Luc, de Jésus et de saint Jean-Baptiste, il faut penser que s'ils furent ensuite éloignés l'un de l'autre pour ne se retrouver que dans la circonstance solennelle du baptême, c'est que les éternels desseins de Dieu l'avaient ainsi réglé, c'est que leur rencontre dans cette vie, ne pouvait avoir rien de fortuit et ne devait être qu'un fait providentiel. C'est ainsi qu'il faut juger le récit de saint Luc relatif aux deux naissances.

Mais s'il n'existe pas une différence réelle, il en est une de forme entre saint Matthieu (ch. III, v. 14,) et saint Jean, (ch. I, v. 31, 33) à l'égard de l'histoire de saint Jean-Baptiste dans ses rapports avec Jésus. Cette différence distingue les trois premiers évangélistes de saint Jean. Le quatrième évangile n'annonce ni les commencements de la mission de saint Jean-Baptiste, ni les actes de cette mission, ni le baptême de Jésus; ce qui est la partie capitale chez les autres évangélistes, saint Jean n'en parle pas. De leur côté, les trois premiers évangélistes passent sous silence les faits de la mission simultanée de saint Jean-Baptiste et de Jésus, comme les déclarations réitérées, par lesquelles le précurseur reconnaissait après le baptême que Jésus était le Messie, ce qui est le point important chez le quatrième évangéliste, et ils placent, entre le baptême et les commencements de la vie publique de Jésus, qu'ils font partir de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste, la tentation de Jésus pendant les quarante jours qu'il passa dans le désert, histoire dont on ne trouve pas la moindre trace dans

saint Jean. L'histoire du baptême et de la tentation forme un tout complet dans les trois premiers évangélistes, et l'omission de l'un et de l'autre fait doit appartenir chez lui à la même cause. Au contraire, une grande différence se manifeste dans le quatrième évangile, au sujet du côté didactique des deux histoires. Tandis que non-seulement le quatrième évangile n'écarte pas le côté didactique de l'histoire du baptême, mais le développe avec plus de force que les trois premiers évangélistes, il ne dit pas une syllabe du point spirituel de la tentation. Quelle en est la cause, nous aurons l'occasion de l'exposer quand nous traiterons du sens attaché à l'histoire de la tentation. Nous avons déjà dit pourquoi les trois premiers évangélistes, de leur côté, ne parlent des commencements de la vie publique de Jésus, qu'à dater de la captivité de saint Jean-Baptiste. Mais rien ne prouvait plus, de la part des trois premiers évangélistes, l'intention de ne pas raconter la vie active de saint Jean-Baptiste, puisqu'ils rattachaient immédiatement la tentation au baptême et qu'ils gardaient ainsi le silence le plus absolu sur le précurseur.

Il nous reste à expliquer, de la part du quatrième évangéliste, l'omission du baptême et de la tentation, l'usage fréquent qu'il fait du témoignage du précurseur, et la continuation de son histoire depuis le baptême du Christ. Il suffit de penser, ce qu'au reste un critique comme de Wette a reconnu, que le quatrième évangéliste n'ignorait pas la tradition qui avait servi de base aux trois premiers évangiles, pour que l'omission d'une histoire, que les autres évangélistes rapportent tous, ne cause pas de surprise. Mais si ces évangiles et leur tradition ne s'occupent pas de l'histoire de saint Jean-Baptiste et de Jésus depuis le baptême jusqu'à la captivité, c'est que le complément qui leur manque est dans saint Jean, comme ils ont, eux, ce qui manque au quatrième évangile. Ainsi, le tout est complet.

Saint Jean-Baptiste était reconnu des Juifs comme prophète, et il jouissait auprès d'eux de la plus haute considération. (S. Matth., chap. xxi, v. 26. — Josèphe l'Ancien, ch. xviii. — Saint Jean, ch. v, v. 35, ch. x, v. 41.) Par conséquent son témoignage était de la plus haute importance pour la personnalité de Jésus, et rien ne peut mieux convaincre les Juifs de leur injustice à l'égard du Christ, dans l'incrédulité qui fut et qui est leur crime, que ce témoignage de saint Jean-Baptiste. Le quatrième évangile, dont toute la tendance est anti-judaïque, avait un grand intérêt à se servir le plus possible des témoignages de saint Jean-Baptiste. C'est ce qui arrive (S. Jean, ch. i, v. 15, 19; ch. iii, v. 17), et cela surtout est remarquable en raison de la manière dont l'évangéliste motive la reconnaissance par saint Jean-Baptiste de la mission de Jésus. (S. Jean, ch. i, v. 31, 33.) Saint Jean-Baptiste déclare que c'est par un décret de Dieu et d'une manière extraordinaire, qu'il a reconnu le Messie dans Jésus; auparavant il ne le connaissait point comme tel. Au contraire, cette tendance anti-judaïque de saint Jean ne se retrouve pas chez les trois premiers évangélistes; ils pouvaient donc ne pas rapporter les témoignages de saint Jean-Baptiste, dont le quatrième évangile s'est servi contre les Juifs, de même que le récit, qui, dans cet évangile, fait suite au baptême, est encore un témoignage ; c'est pour la même raison qu'ils ne se sont pas arrêtés sur l'histoire du baptême qui n'importait pas à la teneur générale de leur relation. Comme chacun peut le remarquer ici, cette explication est toute basée sur l'histoire, et on ne peut la confondre avec de pures hypothèses comme celles de Strauss.

CHAPITRE IV.

La différence particulière qui existe entre saint Jean (chap. I, v. 31 et 33), et saint Matthieu (chap. III, v. 14.), et la manière surtout dont les trois premiers évangélistes rendent compte de la merveille du baptême, s'étend encore, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, à tout ce qui est relatif à saint Jean, dans le quatrième évangile et les trois autres. Le point particulier auquel il faut s'arrêter, c'est, pour m'exprimer ainsi, l'idée que le saint Jean-Baptiste du quatrième évangile, et celui des autres évangiles, exprime sur Jésus considéré comme Messie.

C'était un fait généralement accepté, car autrement on bouleverserait tout le sens de l'histoire évangélique, que saint Jean-Baptiste, d'après les quatre évangélistes, avait reconnu Jésus pour le Messie depuis le baptême. Il était réservé à Strauss de soutenir que saint Jean-Baptiste avait indiqué, pour la première fois, pendant sa captivité, que Jésus pouvait être le Messie. (S. Matthieu, chap. XI, v. 2 et 6. — S. Luc, chap. VII, v. 18 et 23.) Quant à cette prétendue différence, à l'égard du Messie, qui existerait chez saint Jean-Baptiste dans le quatrième et saint Jean-Baptiste dans les trois premiers évangiles, Strauss a eu des devanciers dans son assertion, et il n'a qu'un mérite, celui d'avoir porté jusqu'à ses dernières limites la folie de l'hypothèse. C'est David surtout qui a éclairé les voies de Strauss! Il est remarquable, dit Schulz, quoique personne n'y ait encore pris garde, que saint Jean-Baptiste, dans cet évangile (le quatrième), annonce le Messie d'une toute autre manière, qu'il n'est annoncé dans les trois premiers évangiles. Il n'est pas question ici de pénitence et d'exhortations. Les mots *Metanoia* et *metanoein* sont des expressions étrangères à saint Jean l'é-

vangéliste. La mission de saint Jean-Baptiste est ici d'annoncer le Christ comme celui qui apporte la grâce et la vérité, et d'attester que l'esprit de Dieu est descendu sur lui. Ce qu'il y a encore de plus important, saint Jean-Baptiste, dans le quatrième évangile, indique le Christ comme celui qui existait avant toutes choses, comme la vie et la lumière du monde (chap. I, v. 13, 15, 30 et 34), absolument comme l'évangéliste lui-même. Là ressort tout le point de vue de l'évangéliste : ce qui est d'autant moins douteux que chez les auteurs des trois autres récits, qui ont entrepris d'écrire l'histoire merveilleuse du Sauveur, on ne trouve aucune trace de ce genre d'exposition. »

Il serait tout-à-fait inutile, comme on le reconnaîtra sans peine, de vouloir nier ici la différence qui se trouve dans nos évangiles à l'égard de saint Jean-Baptiste. Mais autre chose est de considérer cette différence comme un point de vue particulier d'un des évangélistes, ou de chercher à y trouver une contradiction, de sorte que l'on enlève à une ou à deux de ces expositions son caractère historique. Comme nous avons déjà reconnu et expliqué cette différence (11° partie), nous sommes en droit de repousser comme non fondée la contradiction qu'on veut imposer à nos évangiles.

CHAPITRE V.

Les trois premiers évangélistes, dont la tendance n'était pas anti-judaïque, mais anti-pharisaïque, n'ont pas pensé que l'histoire de saint Jean-Baptiste, après le baptême, fût assez importante pour qu'ils s'y arrêtassent ; ils ne nous ont donc transmis que l'unique déclaration relative à Jésus que fait saint Jean-Baptiste après ce baptême, sous la forme d'une question, que, dans sa captivité, il charge deux de ses disciples de poser à Jésus (S. Matth., chap. XI, v. 2 et 6. —

S. Luc, chap. VII, v. 18 et 23.) : *su ei o erkhomenos ê eteron* (*allon Luc.*) *prosdocômen*; Jean par ses disciples, (S. Luc, chap. VII, v. 18.) entendait parler des actes du Messie : *akousas ta erga tou christou* (Matth., chap. XI, v. 2.), auxquels il était naturel qu'après avoir reconnu Jésus pour le Messie il prît le plus grand intérêt. Cet intérêt était d'autant plus augmenté dans sa position de captif, qu'il ne pouvait consacrer ses efforts à l'avancement de la mission du Christ comme il l'avait fait précédemment. Il éprouvait donc une impatience légitime de connaître ce qui s'était passé depuis sa captivité, tout le monde le comprendra en se rappelant quelle part active il avait prise aux commencements de la vie publique du Christ. Il avait pu suivre, d'abord, le progrès de la mission de Jésus, il avait pu s'attendre à ce que ce royaume du Messie, qu'il avait annoncé, fût publiquement et solennellement proclamé. Alors il suivait des yeux le développement des faits; maintenant qu'il était réduit au rôle de spectateur, et de spectateur captif, il était en dehors du grand mouvement où il s'était trouvé, son anxiété était donc tout-à-fait naturelle et légitime, surtout si ce que nous supposons est vrai, que Jésus remplissait sa mission autrement que ne le pensait saint Jean-Baptiste. Dans cette supposition, ce qu'avait fait Jésus depuis la captivité du Précurseur, ce qu'il fit même jusqu'à la fin de sa vie terrestre, ne devait point paraître à celui-ci l'expression réelle, au moins complète, de la mission du Christ.

Les commentateurs, anciens et nouveaux, ont peu réfléchi à cette différence de situation où se trouvait saint Jean-Baptiste pour asseoir son jugement, quand ils s'étonnent de cette question : Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? Laquelle question peut très-bien s'entendre aussi, adressée à Jésus par saint Jean-Baptiste, dans le sens négatif : « Tu es celui qui doit venir, et nous n'en attendons pas d'autre; pourquoi tardes-tu plus longtemps? »

ou, ainsi que les Juifs, qui avaient moins de foi à la mission du Christ, dont la conviction même, était le plus mal assurée à l'égard de cette mission, qui n'est pas ici révoquée en doute, ne manquaient pas d'exprimer, au sujet de Jésus, une anxiété qui leur était commune à tous, saint Jean-Baptiste, se faisant l'interprète d'un sentiment général, semblait dire : Pourquoi nous retenez-vous encore dans l'attente ? Si vous êtes le Messie, dites-le hautement. Chaque juif attendait cette déclaration de Jésus, quelle que fut sa foi en lui. Les disciples même de Jésus lui demandaient, peu de temps avant son ascension, s'il allait fonder le royaume d'Israël (Actes des Apôtres, chap. I, v. 6.); et ses frères, ses parents, sur lesquels l'évangéliste a fait cette remarque qu'ils ne croyaient pas, ce qui ne peut s'entendre que comme un point de comparaison avec la foi, depuis longtemps épurée de l'évangéliste, les parents de Jésus lui demandent positivement de se déclarer publiquement comme le Messie à Jérusalem, devant le monde entier. (S, Jean, chap. VIII, v. 3 et 4.) C'est ce qu'attendaient tous les Juifs et saint Jean-Baptiste lui-même que Jésus, dans une circonstance solennelle, annonçât qu'il était le Messie et se fît ainsi proclamer par ses disciples; et il devait regarder cet instant et cette démarche comme la consécration de la royauté nouvelle.

Quand saint Matthieu et saint Luc parlent des actes de sa mission, comme de la cause qui engagea saint Jean-Baptiste à lui envoyer ses disciples et à lui adresser cette question, ils ne peuvent avoir eu dans la pensée de lui faire exprimer un doute sur la mission du Christ, au moins n'était-ce qu'un doute d'une nature spéciale. Il ne pouvait porter ni sur la mission de Jésus, ni sur ses actes, qui avaient été prédits comme ceux du Messie ; restait donc la forme et la signification que Jésus, lui-même, donnait à ces mêmes actes; et saint Jean-Baptiste pouvait exprimer le désir que Jésus se prononçât d'une manière plus positive. C'est

l'anxiété même du Précurseur, comme nous l'avons déjà indiqué, qui lui inspirait cette question qui était plutôt une instance. Il ne pouvait comprendre, ainsi que nous l'avons déjà dit, que Jésus ne se fît pas reconnaître publiquement, et, pour ainsi dire, officiellement comme le Messie.

Jésus se préoccupe si peu du doute apparent de saint Jean-Baptiste, qu'il lui répond par des faits dont saint Jean-Baptiste a déjà connaissance, et qu'il ne cherche pas d'autres arguments pour le convaincre : « les aveugles voient, répondit Jésus, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Evangile est annoncé aux pauvres. (S. Matth., chap. XI, v. 5.—S. Luc, chap. VII, v. 22 ; chap. IV, v. 17.) Enfin le caractère de la réponse de Jésus est tout entier dans la conclusion de cette réponse : « et heureux est celui qui ne prendra pas de moi un sujet de scandale *et de chute.* » Ce n'était pas assez de le reconnaître comme le Messie, de considérer ses actes comme ceux du Messie, et ses miracles comme émanés de Dieu, mais il fallait se donner à lui sans conditions, il fallait que la foi suivît le développement même du plan divin qu'il réalisait progressivement ; loin de lui indiquer la route qu'il avait à suivre, la foi n'avait qu'à se livrer à lui tout entière. Et toutes les fois qu'un homme, qui, au reste, croyait en lui, voulait quelque chose de plus que les actes mêmes de Jésus, demandait des signes et des miracles qu'il n'accordait pas, Jésus faisait entendre ces paroles : « Je vous suis un objet de scandale. » Le point de vue juif, auquel se plaçait saint Jean-Baptiste, et sa captivité, qui avait rompu ses relations avec Jésus, l'exposaient à cette sorte de blâme, qui n'avait rien de grave à son égard. Mais la question même de saint Jean-Baptiste fait ressortir la nécessité qu'il y a de croire à la mission du Christ ; autrement, elle n'aurait pas d'objet.

Strauss se hâte de décider que saint Jean-Baptiste for-

mait la conjecture suivante : « D'après ces faits, cet homme peut être le Messie. » — « Et, continue Strauss, il ne s'agit pas ici d'une certitude qui va disparaître, mais qui doit se montrer, non pas du soleil couchant d'une croyance, mais d'une foi qui est à son aurore ; par là tout devient clair dans les endroits que nous avons cités [1]. « Suivant Strauss, qui veut ravir à saint Jean-Baptiste tout libre arbitre, il était le seul qui n'avait pas besoin d'être le dernier dans le royaume du ciel, le seul qui ne devait pas accepter le point de vue juif, si « une réalisation de l'œuvre du Messie, en esprit et en vérité, avait d'abord excité sa foi. » Combien n'est-il pas plus naturel de ne pas bouleverser l'exposition évangélique d'après laquelle celui qui, suivant sa mission et sa vocation, doit annoncer le règne du Messie, et qu'un événement extraordinaire a fait croire en Jésus, cependant, quand une impulsion extérieure, irrésistible, ne le le dirige plus, exprime sa croyance en raison de sa manière de penser ordinaire ? Nous apprendrons ici de Strauss que la question de saint Jean-Baptiste, si elle ne porte pas sur le point de foi, est inexplicable, tandis qu'il tranche, autre part, ce même point, en déclarant que cette question exprimait le doute pur, et par conséquent qu'elle se résolvait d'avance.

L'antiquité a vu soulever une discussion de ce genre. Justin le martyr, ou plutôt l'auteur des Réponses sur les questions nécessaires, *Responsa ad orthodox. super quæstiones necessarias* (*quæstio* 38), et Tertullien lui-même (*adversus Marcum*), ont paru dans cette discussion.

Tertullien dit que le don de prophétie était passé de saint Jean-Baptiste à Jésus. C'est un point dogmatique que nous n'avons pas à résoudre. Olshausen pense que saint

[1] Strauss, page 337.

Jean, dans sa prison, était en proie à un mouvement de tristesse et d'incertitude, qui le jetait dans une sorte de scepticisme. Nous n'admettons pas cette manière de raisonner, qui procède par supposition; mais, sans adopter toute l'opinion de Tertullien, il est tout simple que, lorsque saint Jean-Baptiste avait terminé sa mission spéciale, qui était d'annoncer le Christ, il n'eût plus l'esprit de prophétie qu'il avait reçu pour cette mission même.

Nous devons dire que saint Chrysostôme et beaucoup d'autres anciens ont émis la pensée que le doute n'était pas venu de saint Jean-Baptiste, mais de ses disciples, et que, pour cela même, il les avait envoyés à Jésus; mais cette explication est contraire au texte et a quelque chose de forcé, sans ajouter que les disciples de saint Jean-Baptiste, qui ne croyaient pas leur maître à l'égard du Christ dont ils auraient dû savoir qu'il était le précurseur, devaient difficilement croire dans le Messie lui-même. Cette explication est, au reste, si ancienne et si répandue, que pour elle le texte même a été changé dans beaucoup d'écrits, ce qui était très-facile. Au lieu de *duo tôn mathetôn*, qui, sans aucun doute, est la leçon primitive, on lit dans de vieux manuscrits B, C, D, qui signifient, dans l'abréviation syriaque, *dia tôn mathêtôn*, et on explique le *dia mathèton*, à cause de ses disciples, comme si *dia* se trouvait avec un accusatif; ce qui est contraire aux règles les plus élémentaires de la langue grecque, *dia* gouvernant l'accusatif et étant ici placé devant un génitif, *dia* au lieu de *duo*, deux des disciples, qui appelle ce cas [1].

[1] Voyez Griesbach.

CHAPITRE VI.

Aux explications que nous avons données plus haut, et qui appartiennent généralement aux plus nouveaux commentateurs, à cette anxiété de saint Jean-Baptiste, relative au moment où Jésus se déclarerait publiquement et officiellement comme le Messie, Strauss s'efforce d'opposer une multitude d'objections dont nous avons à nous occuper. « Si saint Jean-Baptiste, dit-il, ne doutait pas que Jésus fût le Messie, il ne devait pas douter non plus que Jésus ne sût le moment et la forme dans lesquels il devait manifester sa mission. Le simple précurseur, qui auparavant s'était représenté lui-même comme un serviteur de Jésus, ne pouvait, sans un changement d'opinion, s'ériger en conseiller de Jésus. »

Tout dépend de l'idée que saint Jean-Baptiste avait du Messie; car c'est cette idée, et pas d'autre, qui l'a influencé à l'égard de Jésus et de sa mission. Ainsi, comme les plus grands d'entre les prophètes qui avaient précédé le Christ et les plus petits de son royaume, n'aurait-il accepté même que, dans la forme, l'idée charnelle des Juifs sur un chef théocratique, s'attendait-il à ce que l'apparition publique d'un vrai Messie vînt changer la situation du peuple de Dieu? Il y avait là un point de vue tout différent de celui que Jésus venait ouvrir au monde, et il est facile de s'expliquer par là l'anxiété de saint Jean-Baptiste; et n'était-il pas naturel alors qu'il l'exprimât? Il ne s'érigeait nullement en conseiller du Messie, et sa demande ne sortait pas du respect qu'il lui portait.

Une autre objection, à l'égard des explications que nous venons de donner, peut paraître avoir plus d'importance. Si saint Jean-Baptiste, dit-on, avait déjà des idées arrêtées

sur Jésus, comment pouvait-il partager l'erreur commune, relativement au retard qu'aurait éprouvé sa mission ? Car, s'il le considérait encore, de même qu'auparavant, comme « l'agneau de Dieu, celui qui ôte les péchés du monde, » par conséquent comme le Messie souffrant, il ne pouvait penser que Jésus voulût porter un coup à ses ennemis, et surtout triompher par la violence ; mais, au contraire, cette voie tranquille que suivait Jésus devait lui paraître la véritable voie, celle de l'agneau [1]. C'est la première fois qu'on a supposé que cette expression de saint Jean-Baptiste, *ide o amnos tou Theou, voici l'agneau de Dieu*, avait un sens littéral, et qu'on devait l'entendre autrement que de la guérison des malades et de la prédication de l'Evangile aux pauvres d'esprit. Car le péché du monde était de deux natures : le péché, dans l'acception étroite du mot *adikia* et, par suite de l'ignorance religieuse et morale, une fausse notion de Dieu et de sa volonté par la faute même des hommes. Telle était la situation générale du peuple, qui était due en grande partie à la mauvaise direction de ses chefs. Lors donc que Jésus apportait la bonne nouvelle aux pauvres d'esprit, il accomplissait entièrement, sous ce rapport, la prédiction que saint Jean-Baptiste avait faite sur lui, qu'il ôterait les péchés du monde. La guérison des malades n'avait non plus rien de matériel, de physique ou de médical, elle se liait parfaitement à la rémission des péchés. (S. Jean, chap. IV, v. 2 et 3.) De même que la mort est la suite et le châtiment du péché, ainsi les maladies de toute espèce, comme conduisant à la mort, font partie de tout le long cortége des souffrances humaines terminé par la mort, et sont en même temps la conséquence du péché et sa punition, quelquefois tous les deux en même temps. En guérissan

[1] Strauss, page 335.

les malades, Jésus ôtait donc les péchés du monde. Saint Jean-Baptiste pouvait d'autant moins s'y tromper, que, d'après les prophéties, le Messie devait rendre « la vue aux aveugles et l'usage de leurs membres aux boiteux. » Il était donc impossible que de telles vérités lui échappassent, comme nous l'avons déjà indiqué; mais, en voyant se développer la mission du Christ, il sentait son anxiété augmenter à l'égard de cette démarche solennelle, qu'il attendait de Jésus, de la déclaration publique par laquelle devait se manifester le Messie, et se faire reconnaître, en une seule fois, du peuple tout entier. Saint Jean-Baptiste croyait que Jésus, par cette déclaration, réclamerait et obtiendrait la soumission de tout le peuple au Messie. Ainsi pensaient tous ceux « qui étaient nés de la femme, ceux qui n'avaient pas été enfantés par l'esprit à la vie nouvelle, » c'est-à-dire ceux « au-dessus desquels était le plus petit dans le royaume des cieux. » Qui soutiendra que saint Jean-Baptiste attendît de la violence de la part du Messie? Mais, à son point de vue, qui sympathisait avec les idées juives, avec l'importance croissante de Jésus, il devait plutôt s'attendre au contraire, il devait croire que le peuple juif ne pourrait résister à la première parole du Messie, qui s'annoncerait lui-même à ce peuple. Il était donc impatient d'entendre cette parole, cette déclaration.

Mais supposons que cette habile insinuation soit vraie, et que saint Jean-Baptiste, par ces mots, « l'agneau de Dieu, » ait annoncé les souffrances du Messie, il ne s'ensuit pas qu'il ne put indiquer dans sa vie rien que des souffrances, des affronts, des abaissements, du mépris et de la haine! Après avoir vu la gloire du Messie dans son baptême, il était impossible que saint Jean-Baptiste conçût de lui une telle opinion, mais il devait penser que les souffrances du Messie n'étaient que le prélude de sa gloire

future. Il ne pouvait donc croire, au point de vue juif où il était placé, que le Messie serait abandonné à la violence de ses ennemis, mais il croyait à sa délivrance et à sa glorification. Et ne pouvait-il pas, dans l'attente où il était de cet événement annoncé par les prophètes de l'ancien Testament (S. Pierre, Epît. I, chap. I, v. 10 et 12.), trouver lente la mission du Christ, et transporter, dans la question qu'il lui adressa, son attente et son anxiété?

CHAPITRE VII.

Il n'y a donc aucune raison d'interpréter la question dans un sens de doute au sujet du Messie, ni d'attribuer ce sens à la disposition d'esprit où se trouvait saint Jean-Baptiste. Quant au point philologique, à la forme sous laquelle cette pensée du précurseur se présente, il est certain que le caractère de Messie, dans Jésus, est mis en question par cette phrase. Seulement personne ne soutiendra que, dans une phrase de cette nature, le ton ne soit pas pour beaucoup, qu'il n'ait pas même un effet décisif, et qu'il ne dépende de la situation d'esprit comme de la personne qui fait la question. Le sens réel peut tout-à-fait différer du sens apparent qui n'est souvent qu'une forme de langage : c'est ce qui arrive dons la question de saint Jean, qui n'a du doute que la forme, lorsque lui-même ne doute pas. « Es-tu le Messie, ou devons-nous en attendre un autre ? » signifie, dans la pensée de saint Jean-Baptiste : « Tu es le Messie, et nous n'en attendons pas d'autre ; mais pourquoi tardes-tu plus longtemps à te déclarer publiquement comme le Messie ? » Voilà ce que voulait dire saint Jean-Baptiste, et Jésus ne le comprenait pas autrement, lorsqu'il se contentait de rapporter les actes de sa mission, pour lui prouver qu'ils étaient sa mission

même, qu'ils ne lui servaient pas d'avant-coureurs, et que son anxiété était sans objet.

Mais, à supposer que saint Jean-Baptiste ait voulu exprimer un doute par sa question, que s'ensuit-il ? Rapportons-nous en à l'analogie : Comment s'est formée, comment s'est développée la foi de toutes les personnes dont nous parle l'Evangile ? Nous voyons, dans cette foi qui commence, la disposition d'un esprit qui, satisfait des œuvres du Christ, attend de lui la satisfaction de tous ses besoins spirituels ; alors il n'y a pas de division possible entre la foi et l'objet de cette foi ; alors il n'y a pas lieu à une question, dans laquelle, en tout cas, se montre une certaine agitation d'esprit. Dans toutes ces personnes qui sont arrivées à un premier degré de foi, et qui commencent à rapprocher cette foi de leurs espérances et de leurs désirs, on voit de ces hésitations, à mesure que Jésus, par ses discours et par ses actes, contredisait plus ou moins le type particulier du Messie qu'elles s'étaient formé dans leur pensée. Ces hésitations dans la foi, les Juifs et les disciples de Jésus les avaient eux-mêmes montrées jusqu'à l'envoi de l'esprit de vérité, c'est-à-dire jusqu'à l'instant où les idées charnelles des Juifs le cédèrent à l'esprit du Christ. En supposant que saint Jean-Baptiste eût exprimé un doute, voilà ce que nous devrions penser de lui. Ce qu'avait été pour les disciples la première Pentecôte, le baptême de Jésus le fut pour saint Jean-Baptiste. Rien n'est plus naturel que sa foi se soit alors élevée au plus haut degré, seulement ici se présente une différence marquée entre saint Jean-Baptiste et les disciples de Jésus : c'est que les disciples, à la première Pentecôte, avec le plus haut degré de foi qu'ils recevaient, ont célébré en même temps la fin des anciennes idées charnelles, relatives au Messie, tandis que le plus haut degré de foi, pour saint Jean, se présentait à lui comme un point de départ sur lequel la mémoire d'idées passées pouvait encore

exercer de l'empire, d'idées qui ne pouvaient ne pas trouver une entière satisfaction dans tous les développements de la mission de Jésus. Mais les disciples du Christ, par leurs hésitations, ne perdaient pas plus la foi que saint Jean-Baptiste; et saint Jean-Baptiste était donc moins exposé à la perdre, qu'il avait obtenu, par le baptême de Jésus, cette consécration que les disciples avaient encore à attendre de la descente du Saint-Esprit.

Nous croyons avoir réfuté l'argument de Strauss, qui consistait à soutenir que saint Jean-Baptiste n'avait pas cru jusque-là au Messie, et qu'il ne commença à y croire que dans sa captivité, lorsqu'il apprit les actes de Jésus, et qu'il obtint une explication de Jésus lui-même par l'entremise des disciples qu'il lui envoya [1]. Mais quant à cette alternative : « Si saint Jean-Baptiste a parlé pendant le baptême ou immédiatement après le baptême, comme le racontent saint Matthieu et surtout saint Jean l'évangéliste, il ne peut pas avoir plus tard fait la question dont il s'agit; et s'il l'a faite, alors ses premiers témoignages sur Jésus sont impossibles [2]. Cette alternative, nous la considérons comme tout-à-fait écartée par l'explication que nous avons donnée de la question de saint Jean-Baptiste, et nous motivons cette question soit sur l'attente et l'anxiété où se trouvait saint Jean-Baptiste, ce qui est beaucoup plus vraisemblable, soit sur une hésitation qu'aurait éprouvée sa foi.

CHAPITE VIII.

Pour rendre ce résultat encore plus frappant, arrêtons-nous sur les déclarations de saint Jean-Baptiste à l'égard de

[1] Strauss, page 336.

[2] Strauss, page 337.

Jésus, qui ont une si grande importance dans le quatrième évangile.

Si le commencement de tous les autres évangiles et la croyance que saint Jean-Baptiste manifeste directement ou indirectement en la mission de Jésus ne se trouvent pas plus tard en contradiction avec la question du précurseur, n'y a-t-il pas entre lui et les trois premiers évangélistes, non pas seulement dans la forme, mais dans le fond, une différence ? Le précurseur n'exprime-t-il pas dans saint Jean une tout autre idée du Messie que les autres évangélistes ?

D'abord se présente cette déclaration de saint Jean-Baptiste à l'égard de Jésus : *Ide, o amnos tou Theou, o airon tên amartian tou kosmou* [1]. Les commentateurs se sont livrés à de longues recherches sur ce passage, sans pouvoir arriver à un résultat satisfaisant. Parmi les commentateurs allemands, Lucke est le premier qui ait posé les premiers jalons de la route à suivre, lorsqu'il dit qu'il n'y avait de juste qu'une explication qui admettrait le *airon tên amartian tou kosmou,* « celui qui ôte les péchés du monde, » comme une expression plus complète de ce type. « L'agneau du monde ! » A cet argument négatif et purement grammatical, nous en joignons un qui est positif et historique, c'est qu'une explication certaine de toutes les paroles solennelles du précurseur est dans sa situation, où il rendait un témoignage plein d'importance à Jésus. L'auteur du quatrième évangile pouvait avoir considéré cette situation comme déjà connue; au moins il ne l'a pas indiquée de près; faut-il donc que nous ayons recours aux trois premiers évangélistes pour définir cette situation? Mais déjà, en général, ce système de recherches est incertain; il est ici tout-à-fait insuffisant, puisqu'il s'agit d'apprécier une différence prétendue entre le

[1] « Voici l'agneau de Dieu, » etc.

quatrième évangile et les trois premiers. Mais nous trouvons dans saint Jean l'évangéliste toutes les données nécessaires. D'après lui, le précurseur exprime, comme dans les trois premiers évangiles, le rapport qui existe entre lui et le Messie, à l'égard de leur mission et de leur rang, par le baptême d'eau et le baptême d'esprit. (S. Matt., chap. I, v. 26, 33; chap. III, 11.) Il se déclare lui-même comme celui qui a reçu de Dieu la mission de préparer le peuple à recevoir le Messie, c'est-à-dire de l'exhorter à la pénitence. (S. Jean, chap. I, v. 23. — S. Matth.; chap. III, v. 3.) Par cet accord, même verbal, entre saint Jean et les autres évangélistes, nous sommes donc parfaitement en droit de soutenir que les idées de saint Jean-Baptiste sur le Messie, au moins avant le baptême, sont les mêmes dans tous les évangélistes.

Le précurseur considère son baptême d'eau comme *baptisma metanoias eis aphesin amartiôn*, un baptême de pénitence pour la rémission des péchés (S. Marc, chap. I, v. 4. — S. Luc, chap. III, v. 3.), et le baptême de feu du Messie comme la véritable sanction de la rémission des péchés et le moyen efficace de la sanctification des hommes. Il place donc, dans le Messie, l'affranchissement des hommes du péché et l'expiation de ce péché; il ne reste plus qu'un doute, c'est comment le précurseur pourra s'exprimer d'une maniere plus précise. Or, ces mots: « Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, » offrent le sens le plus déterminé. Beaucoup d'anciens et de nouveaux commentateurs, empruntant leurs idées à Isaïe (chap. III, v. 7.) et à Jérémie (chap. XI, v. 19.), veulent qu'on voie, dans ces mots, l'image du Messie souffrant, qui expie, par sa mort sanglante, les péchés du monde. Mais ce n'est pas ici, d'après l'analogie qui existe entre le nouveau Testament et l'ancien, que l'on doit se décider; c'est d'après le point de vue du précurseur sur le Messie;

et, quant à ce rapport avec Isaïe (chap. LIII.), ce n'est ni le seul qui nous montre que l'idée de l'agneau de Dieu était familière aux Juifs, ni le moins nécessaire à entendre comme généralement marquant une expiation sanglante. J'accorde volontiers que l'évangéliste a compris le précurseur dans le sens que je viens d'indiquer, et d'après le rapport qu'il établissait, comme tous les écrivains du nouveau Testament, entre la mort de Jésus et la prophétie d'Isaïe (ch. LIII). Mais on n'en peut pas plus conclure pour le sens particulier que saint Jean-Baptiste donnait lui-même à cette expression, que des paroles du grand-prêtre (S. Jean, ch. XI, v. 51 et 52.), pour le sens que Caïphe, ce grand-prêtre, y avait attaché. Or, ce Caïphe prophétisait sans le vouloir. (Jean, chap. XI, v. 50.) Il est ici évident que l'évangéliste a donné aux paroles de Caïphe, sans y rien changer, un sens auquel il n'avait pas pensé lui-même, un sens prophétique. L'évangéliste s'est bien aperçu de cette différence, et c'est seulement le sens élevé de toutes les paroles qui ont rapport au Messie, et la distinction que les Juifs admettaient entre la signification apparente et cachée des mots qui permettait cette interprétation, qui même la réclamait. Nous ne pouvons décider jusqu'à quel point l'évangéliste, pour rapprocher les paroles du précurseur du sens le plus élevé, les a exactement répétées. Déjà la traduction qu'il voulait en faire favorisait cette liberté; je pourrais alléguer comme décisif, à cet égard, l'usage du mot abstrait, *amartian,* « le péché, » et de cette expression générale, qui lui est si familière, *tou kosmou*, « le péché du monde, » termes qui appartiennent au style de saint Jean l'vangéliste, et changements, au reste, qui n'effaçaient aucunement l'idée de l'agneau de Dieu [1].

[1] Ces changements et ces explications des paroles d'autrui ne sont pas des falsifications. Strauss est allé beaucoup trop loin à cet égard,

Mettons à la place du système d'analogie qu'ont adopté les commentateurs avec une précipitation trop grande, l'idée générale, d'avance exprimée par saint Jean-Baptiste, de l'affranchissement du péché et de la sanctification des hommes par le Messie ; il ne s'agit plus que de savoir si nous pouvons montrer à côté de cette expression « agneau de Dieu, » une idée qui réponde au point de vue de saint Jean-Baptiste. L'idée concrète du Messie souffrant et mourant lui était aussi étrangère qu'à tous les Juifs qui avaient paru avant le Christianisme. (Jean, ch. XII, v. 34.)

Au contraire, il s'attendait comme les Juifs à la rémission des péchés sous le règne du Messie. (S. Matth., ch. I, v. 21. — S. Luc, ch. I, v. 77.) C'est pour cette raison que le rapport des paroles de saint Jean-Baptiste avec celles d'Isaïe serait encore ici plus naturel qu'avec l'idée des victimes expiatoires, des agneaux qu'on offrait pour les péchés du peuple, idée qui est cependant inséparable de la pensée du Messie mourant pour les péchés du monde. Isaïe au contraire, dans ce ch. LIII, représente le Christ comme un juste persécuté, qui, au point de vue juif, supporte le malheur, les moqueries et la haine des hommes, à quoi vient se joindre la doctrine juive bien connue, que les souffrances des hommes religieux expient les péchés des autres. Pourvu qu'on n'oublie pas toute la différence qui existe entre le sens relatif au Messie, que les Juifs donnent au chapitre d'Isaïe et les paroles de l'écrivain du nouveau Testament, je ne vois aucune difficulté à reconnaître, dans les expressions dont s'est servi le précurseur, une allusion au chapitre d'Isaïe. A ce point de vue, le Christ paraissait, à saint Jean-Baptiste, celui qui purifiait le peuple de ses vices et de ses péchés au milieu de beaucoup d'opposition, de lutte et d'affliction, lui

page 344; il veut que les paroles du précurseur aient été entièrement dénaturées par l'évangéliste.

toujours pur et sans tache. (S. Jean, I ép. ch. III, v. 5.) Ceux-là ont reconnu que saint Jean-Baptiste avait ainsi apprécié la mission de Jésus, qui, en même temps, ont voulu trouver la pensée du Messie chargée de ténèbres chez le précurseur, et en contradiction avec sa déclaration première. (S. Jean, ch. I, v. 29. — S. Matth., ch. XI, v. 2.) Mais comme à l'égard de l'idée de l'agneau de Dieu, de même relativement à cette expression *airein tên amartian tou kosmou*, le péché du monde, on a commis une grande méprise quand on a cru devoir l'expliquer par la sublime théorie du nouveau Testament, surtout par celle de saint Jean sur la rédemption. Ce que saint Matthieu dit de Jésus (chap. IV, v. 23, chap. IX, v. 35), il allait dans toutes les villes et dans tous les bourgs, « enseignant dans leurs synagogues, prêchant l'évangile du royaume, et guérissant toutes les langueurs et toutes les maladies du peuple, » ces paroles et rien de plus, se trouvent renfermées dans cette pensée *airein tèn amartian tou kosmou*. Oter le péché du monde, suivant le point de vue du précurseur (S. Matth., ch. XI, v. 4.), guérir l'aveuglement, les vices corporels et moraux du peuple, le remplir de l'esprit de vérité, le faire entrer dans une nouvelle vie spirituelle, telle est la mission de l'Agneau sans tache et divin, qui ôte les péchés du monde, ou qui, d'après la théorie juive des sacrifices expiatoires, les prend sur lui. Ce qui fait que les commentateurs ont confondu ces deux formes de la mission de Jésus, c'est qu'ils ont perdu de vue un fait; or, ce fait est que, dans les idées des Juifs, comme la mort a une signification morale et offre la suite naturelle du péché, de même les maladies et les vices corporels ont une intime liaison avec la situation morale des hommes (Jean, ch. IX, v. 2), et la guérison de ces vices ainsi que la délivrance du péché, sont regardées comme inséparables. (S. Matth., ch. IX, v. 5.) Ainsi, non-seulement tombe la

prétendue contradiction qui se trouve entre le précurseur dans saint Matthieu (ch. I, v. 2), et le précurseur dans saint Jean (ch. I, v. 29), mais nous voyons que, dans tous les deux, il juge de même la mission de Jésus.

La seconde manière dont le précurseur, dans saint Jean, caractérise Jésus : « Celui qui doit venir après moi m'a été préféré, parce qu'il était avant moi » (S. Jean, I, v. 15, 30), doit renfermer évidemment le dogme de saint Jean sur l'éternelle préexistence du Verbe, qui lui était bien présent, puisqu'il l'avait annoncé dans le commencement de son évangile. Voilà ce que dit Strauss p. 340. Ces mots « qui m'a été préféré » pourraient conduire à cette interprétation, en admettant qu'ils expriment une remarque inspirée à l'évangéliste par toute la suite de l'histoire de Jésus ; mais ces autres mots « parce qu'il était avant moi, » *prôtos mou*, sont bien loin d'avoir cette portée ; *prôtos*, comme *prôteros* (Origène), a la même signification que *ischuroteros mou,* plus puissant que moi (S. Matth., ch. III, v. 11), et doit s'entendre de la dignité théocratique. (Chrysostôme, Erasme, Grotius.) On ne peut mieux justifier cette explication du *prôtos mou* que par le développement de la même pensée dans les paroles suivantes : « Je ne suis pas digne de dénouer ses souliers, » ce qui explique exactement le *ischuroteros*, le « plus puissant que moi » qui précède dans saint Matthieu. Mais, dira-t-on, cette expression « qui m'a été préféré, » n'admet aucunement une telle explication. D'abord, ce mot « *emprosthen*, préféré, » toutes les fois qu'il se présente dans le nouveau Testament, n'y est jamais employé comme s'il indiquait le temps, et les commentateurs lui ont seuls imposé cette signification. En second lieu, il y aurait dans ce passage, une tautologie, ou un désordre d'idées complet, s'il fallait l'entendre du temps. Car si ces mots *prôtos mou ên* signifient le temps, et veulent dire que Jésus était avant saint Jean-Baptiste, dans le sens d'*an-*

térieur au lieu de *supérieur*, alors la phrase signifie : « Il est avant moi, parce qu'il était avant moi ; » mais, dans le sens de la prééminence de Jésus *(prôtos)*, cette phrase veut dire : « Il est avant moi, parce qu'il m'était supérieur, » ce qui est absurde ; car l'un ne résulte pas de l'autre, à moins qu'on ne prenne ici pour point de départ la préexistence du Messie, dont il faut d'abord prouver le rapport avec le passage qui nous occupe. Ce serait autre chose si on lisait dans le texte, « *pro mou gegonen*, il est venu avant moi. » Il faut donc accepter l'explication de la plupart des commentateurs, (Chrysostôme, Augustin, Ambroise, Bède, etc,) qui est celle-ci : Il marche devant moi, il me précède et tout ce qui est analogue. Les nouveaux commentateurs expliquent tous ces paroles « il est venu derrière moi, » de l'époque où Jésus se manifesta au peuple après saint Jean-Baptiste, et avec raison. Pour nous résumer, voici ce que dit saint Jean-Baptiste : « C'est celui qui est venu après moi, quoiqu'il me précède, puisqu'il m'est supérieur ; » ou bien, en faisant allusion à la question de temps, qui, suivant nous, n'est pour rien dans tout ce passage : « C'est celui qui est venu plus tard, quoiqu'il ait été avant moi, *plus tôt* que moi, (dans un état de prééminence, à un rang supérieur,) car il est plus puissant que moi. »

Saint Jean-Baptiste a exprimé ici, d'une manière ingénieuse, la circonstance qu'il récapitulait, au moment où il se sentait élevé au rang de précurseur du Messie : « cette circonstance, c'est le contraste entre la *postériorité*, si l'on peut dire de la mission de Jésus, sous le rapport de la date, à l'égard de celle de saint Jean-Baptiste et sa primauté spirituelle. » Il n'est question nulle part, quant à cette circonstance, de l'idée de la préexistence du Messie, ni dans les paroles du précurseur, ni dans le sens de l'évangile qui les rapporte (S. Jean, ch. I, v. 1), ni dans aucun récit connu, comme *Lucke* le fait remarquer. « Assurément, dit cet

homme de science, » saint Jean-Baptiste par ces mots, «*prôtos mou ên*, celui qui était avant moi, » n'a pas voulu indiquer le *Logos*, le Verbe, mais il semble que la préexistence *du fils de Dieu* ne pouvait rester étrangère à des hommes qui, comme le précurseur, s'élevaient au-dessus des idées communes. A cet égard aussi, pour qui connaît saint Jean l'évangéliste, il n'est pas douteux le moins du monde, que dans les paroles cachées du précurseur, il ne vît un sens plus élevé, et un hommage à sa doctrine du Verbe. Je donnerai comme preuve directe de cette supposition, la place que les paroles du précurseur occupent au milieu de l'exposition de la doctrine du Verbe par l'évangéliste, tandis que naturellement, d'après leur place dans l'histoire, elles devaient se présenter avant le v. 27 du ch. I, où elles se trouvent en réalité. Mais ce qui prouve avec quel scrupule et quelle loyauté l'évangéliste a rapporté ces expressions auxquelles il donne, à part lui, un sens plus élevé, c'est la nature même du passage en question, qui est telle qu'un examen sérieux, qu'une étude littérale de ce passage, d'après les mots dont s'est servi l'évangéliste, ne pouvaient pas donner comme résultat, le sens de ce dernier, mais celui du précurseur.

Le troisième passage où saint Jean-Baptiste parle de Jésus (S. Jean, chap. III, v. 27 et 30), sort si peu du point de vue, qu'il emprunte aux trois premiers évangélistes, qu'il en est de même qu'à l'égard de ses premières déclarations.

Les disciples du Précurseur avaient continuellement Jésus et ses disciples devant les yeux, les observant sans cesse ; et ils n'étaient pas à l'abri de la jalousie, malgré les avertissements de leur maître. (S. Matt., chap. IX, v. 14.—S. Marc, chap. II, v. 18.—St. Luc, chap. V, v. 33.) Le quatrième évangile fait ressortir une occasion où ils exprimèrent hautement devant leur maître l'envie que leur inspirait Jésus. Ils disaient que Jésus baptisait et faisait baptiser comme leur

maître (S. Jean, chap. iv, v. 2.), et qu'il était suivi d'une plus grande multitude que leur maître. Ils discutaient même avec un juif, qui, vraisemblablement, regardait le baptême de Jésus comme le plus important, sur la purification qui était la conséquence du baptême, et ils représentaient au Précurseur que celui qu'il avait introduit dans le monde par son témoignage, empiétait sur sa mission et sur ses fonctions mêmes. (S. Jean, chap. iii, v. 22, et 26.) Le Précurseur condamne la jalousie de ses disciples en leur montrant que la mission et l'importance de Jésus sont dans l'ordre, n'ont rien de surprenant pour lui et ne devraient pas les étonner eux-mêmes, puisqu'il avait déjà déclaré plusieurs fois, qu'il était le serviteur et le précurseur du Messie. Il part de cette proposition générale que personne ne peut, dans l'ordre moral du monde, fixer sa place; et de là il passe à Jésus (Actes des Apôtres, chap. v, v. 38 et 39.) : il dit que c'est avec raison qu'on lui donne le nom de Messie, que ce nom et cette haute mission lui viennent de Dieu, que son importance croissante ne pouvait pas ne pas être, mais que c'était comme une nécessité morale. Il s'en réfère au témoignage qu'il a déjà hautement rendu en disant qu'il n'est pas lui-même le Christ (Jean, chap. i, v. 20), mais seulement son précurseur; qu'il ne baptise qu'avec l'eau, mais que celui, qui vient après lui, est plus que lui, qu'il baptise avec le Saint-Esprit. (Chap. i, v. 26 et 33.) Plus loin il indique son rapport avec le Messie sous l'image de l'ami de l'époux, Jésus est l'époux, (comme il se désigne lui-même, S. Matthieu, chap. ix, v. 15.), celui auquel le gros lot est tombé, moi je ne suis que son *paranumphos*, l'ami du marié, celui qui conduit l'épouse, *numphagogos*, c'est-à-dire les hommes, à celui qui est leur Messie (S. Jean, chap. i, v. 31.), et qui se réjouit quand l'époux célèbre ses noces. Cette joie je l'éprouve, puisque je vois que Jésus est reconnu comme le Messie, comme

au-dessus de moi. Enfin, cette reconnaissance du Messie me fait perdre mon importance, et je me trouve, aux yeux des hommes, dans la position que je ne m'étais pas cachée dès le commencement.

Dans ces déclarations de saint Jean-Baptiste, il n'y a rien de nouveau et de surprenant. Au fond, elles sont absolument les mêmes que dans les autres évangélistes et, à l'égard des premiers discours qu'il prononce dans saint Jean, elles en offrent la récapitulation. Les déclarations des versets 31 et 36 sont bien différentes. Là règne un tout autre point de vue, un système qui touche à celui de l'Evangéliste, et qui sort entièrement des idées du précurseur. Nous ne doutons pas que le discours de saint Jean-Baptiste ne finisse avec le verset 31, et que l'évangéliste, du verset 31 au verset 36, n'ait ajouté une conclusion qui, assurément, est assez naturelle pour paraître la suite du discours de saint Jean-Baptiste. Mais il suffit de connaître l'évangéliste pour n'éprouver ici aucun embarras. Comme il lui est ordinaire de joindre ses idées à celles d'autrui, soit par une généralité, soit par un tour délicat, il arrive que ses transitions n'ont rien de marqué. (Jean, chap., I, v. 16 et 18; chap. III, v. 13 et 21.) Dans l'occasion dont il s'agit, le changement manifeste du point de vue nous confirme dans la pensée que les versets 31 et 36, même en raison du lien grammatical qui les rapproche, sont distincts des versets 27 et 30. Quelques commentateurs, à la vérité, ne veulent reconnaître aucune soudure de ce genre dans l'évangéliste, et Strauss déclare hautement que ces démarcations, dont nous voulons parler, n'existent pas, et qu'il est impossible de les admettre. Mais que l'on consulte l'évangile de saint Jean! Après le 31e verset du 3e chapitre, l'auteur du récit parle de saint Jean-Baptiste à la troisième personne, tandis que saint Jean-Baptiste, lorsqu'il parle de lui, se sert de la première personne, comme cela est naturel.

Mais, dit Strauss, saint Jean-Baptiste, ne se considère pas ici, lui-même, individuellement, il fait partie dans sa pensée d'un grand nombre de personnes d'une noce. Comme s'il y avait la moindre différence entre la proposition : *ó echon tên numphên* que le précurseur met à la première personne, parlant de lui-même, et la proposition : *o anothen erchomenos* que le précurseur s'il avait été lui-même le narrateur, aurait dû mettre aussi à la première au lieu de la troisième personne. Quand saint Jean-Baptiste parle, tout est au présent; quand l'évangéliste raconte, tout est au passé. Que veut-on de plus? Et n'est-il pas évident que ce dernier n'a rien mêlé d'étranger aux idées du précurseur, mais les a fidèlement représentées comme les autres évangélistes? Lorsque le précurseur envoie ses disciples à Jésus, dans saint Jean la question même qu'il fait poser au Christ est en harmonie avec l'opinion primitive que, suivant les trois autres évangélistes, il avait à l'égard de la mission de Jésus.

Mais, lors même que l'exposition évangélique du point de vue du précurseur, à l'égard de Jésus, n'offrirait aucune contradiction apparente, cependant sa conduite, et la déclaration que Jésus fait relativement à lui dans saint Matthieu (chap. XI, v. 11), seraient incompatibles avec cette concordance des Evangiles. (Strauss. p. 345.)

La déclaration de Jésus, que le plus petit dans le royaume du ciel est plus grand que saint Jean-Baptiste, a déjà été un objet de méditation pour les anciens commentateurs, et on a fait dire à ce passage le contraire de ce qu'il dit au premier coup-d'œil. Jésus met saint Jean-Baptiste avant tous les prophètes dans les temps de promission, parce que la mission d'Elie, celle d'être le précurseur du Messie, lui était échue en partage, d'après Malachie. (Chap. III, v. 23. Saint Matth., chap. XI, v. 9, 10 et 14.) Saint Jean-Baptiste avait appelé le jour du Messie, qui commençait à poindre,

et, le premier, en avait vu l'aurore; tandis que les prophètes et l'ancienne loi ne l'ont aperçu que dans le lointain, et ne l'ont annoncé que pour l'avenir, (Saint Pierre, I^e épître, v. 10 et 12.) Wetstein a dit à cet égard : « *Prophetarum tempore nox fuit, tempore Joannis aurora sese ostendit, discipuli Christi clarissimis solis radiis collustrantur.* De tout l'ensemble des paroles de Jésus, il ressort incontestablement qu'il caractérise saint Jean-Baptiste au point de vue de l'opposition qui existe entre l'ancien Testament et le nouveau, entre le judaïsme et le Christianisme, comme le dernier et le plus grand des anciens prophètes qui avaient été les organes de la loi primitive. Mais, au-dessus de tout l'ordre de l'ancien Testament s'élève l'ordre du nouveau; au-dessus de la promesse, l'accomplissement et le développement du salut dans le royaume du Messie. Si donc l'individu est caractérisé, au point de vue de l'ordre et de la classe auxquels il appartient, le plus petit, dans l'ordre le plus élevé, dans la classe la plus élevée, il deviendra plus grand que le plus grand dans l'ordre le moins élevé. Comme dit Maldonat : *Sic et antithesi, inter Evangelium et legem, quâ Christum usum esse perspicuum et inter Evangelii et legis personas aptissime convenit ut qui minimus est in Evangelio eo, qui in lege maximus fuit, major esse dicatur. Notum est illud philosophorum axioma : minimum maximi majus est maximo minimi.* C'est donc tout-à-fait méconnaître la portée des paroles du Christ, que d'y attribuer un sens purement individuel, et de conclure que le précurseur, dans ses idées sur le Messie, s'est montré inférieur au dernier disciple de Jésus; ou, si l'on retourne la proposition, de croire, à cause d'une seule circonstance qu'il est facile d'expliquer, à l'impossibilité des déclarations que le précurseur a faites dans les évangiles, surtout dans le quatrième, relativement à la mission de Jésus. Il n'y a certainement ici aucun

rapprochement immédiat entre la croyance du précurseur et celle d'un disciple de Jésus, mais un rapprochement de saint Jean-Baptiste avec ceux qui l'avaient précédé, avec les prophètes de l'ancien Testament, qui appartenaient avec lui à une classe particulière, tandis que les disciples du Messie formaient une classe nouvelle. Et dans sa classe le précurseur est élevé par Jésus au rang le plus élevé, comme le plus grand prophète et comme le premier de tous ceux qui ne sont pas régénérés, c'est-à-dire qui sont nés de la femme (S. Matthieu, chap. XI, v. 9, 11 et 14.). C'est ainsi que Jésus, par un témoignage si honorable avait rendu justice au précurseur. (Voyez Strauss, p. 445). Demandant au peuple ce qu'il est allé voir dans le désert dans la personne de saint Jean-Baptiste, il profite de cette occasion pour rectifier l'exagération des idées populaires à l'égard du précurseur, en expliquant son caractère prophétique. Non seulement il le reconnaît comme prophète, mais pour les Juifs, bien plus loin encore il le place à un degré beaucoup plus élevé : *kai lego umin*, dit-il, *kai perissoteron prophêton*. Cette reconnaissance éclatante de saint Jean-Baptiste, de la part de Jésus, dans une occasion où il semblait que saint Jean-Baptiste doutât de son caractère comme Messie, ou ne le vît que dans une certaine ombre, jette beaucoup de lumière sur la question de saint Jean Baptiste, et vient confirmer les explications que nous en avons déjà données.

CHAPITRE IX.

Ainsi nous croyons avoir réfuté cette assertion, que la conduite de saint Jean-Baptiste à l'égard de Jésus était en opposition avec l'opinion qu'il avait manifestée sur lui. Mais on a trouvé étrange et contradictoire que, par son zélé témoignage en faveur de la mission de Jésus et du

salut qu'il apportait avec lui, il ait accompli sa propre mission. (Strauss, p. 345.) Mais il y a là une haute raison. Comme le dernier représentant de l'ancien Testament, saint Jean-Baptiste ne pouvait appartenir d'une manière formelle au nouveau. Que si nous nous plaçons à un point de vue sophistique, où l'on ne distingue pas les deux ordres divins, où l'on veut qu'ils se suivent dans une continuité ininterrompue, où l'individu isolé n'existe que par lui-même, il faut s'attendre au contraire. Alors celui qui reconnait le Messie doit devenir son disciple; cette nécessité résulte du fait même de la reconnaissance, et il ne pourrait y avoir d'exception qu'à l'égard de celui qui ne connaîtrait pas le Messie comme tel; mais on ne peut pas dire que cet homme connût réellement le Messie. Le système sophistique dont nous avons parlé veut profiter de la position particulière de saint Jean-Baptiste pour trouver irrationnel que le précurseur, quoiqu'il vît le Messie dans Jésus, et qu'il sût bien ce que ce mot voulait dire, ne le suivît pas cependant, mais qu'il continuât à remplir sa propre mission. De là il ne résulte absolument rien contre l'exposition évangélique; la foi du précurseur reste ce qu'elle a été dépeinte, et sa conduite n'est pas autre que les évangélistes ne nous l'ont montrée. Voilà ce qui, à un point de vue sophistique, ne peut pas se soutenir; voilà ce qui est vrai, nécessaire et rationnel à un plus haut point de vue.

Winer lui-même reconnaît que les contradictions qui semblent s'élever à l'égard de l'exposition des trois premiers évangélistes, disparaissent dès que l'on reconnaît au précurseur une opinion sur le Messie. Il lui appartient de précéder publiquement le Messie. Tant que le Messie ne se présente pas, il se trouve autorisé à poursuivre sa propre mission. Du moment aussi que Jésus ne se faisait pas ouvertement proclamer comme le Messie, et qu'il supportait une destinée qui paraissait incompatible, avec la dignité du Messie, aux disci-

ples mêmes de Jésus, les disciples de saint Jean-Baptiste ne se dispersaient pas, et ils attendaient auparavant le Messie, même après la mort de Jésus. (Act. des apôt., chap. XVIII, v. 25; chap. XIX, v. 1.) Jésus vantait le précurseur, parce qu'il ne se contentait pas d'exhortations à la pénitence, ce qui était suivant l'ordre de l'ancien Testament, comme de la seule condition du royaume du ciel qui approchait, mais qu'il reconnaît dans Jésus la personne du Messie; et il le plaçait au-dessus de tous les prophètes, parce que saint Jean-Baptiste ne voyait pas le Messie de loin, mais qu'il annonçait sa présence. (S. Matth., chap. XI, v. 11.) Il pouvait ajouter : *O de microteros en tê basileia tôn ouranôn meizon auton estin.* Il en est ainsi dans les trois premiers évangiles.

Strauss ne s'est aucunement aperçu de cette unité manifeste dans leur récit, et il ne voit partout que des contradictions. Il ne voit pas que cette lacune, que ne dissimulent pas les trois premiers évangélistes dans la croyance de saint Jean-Baptiste, c'est-à-dire l'attente d'une déclaration publique de Jésus, par laquelle il réclamât, comme le Messie, l'adhésion d'Israël, expliquait, de la manière la plus complète et la plus claire, la conduite du précurseur et de ses disciples. Strauss s'exprime ainsi à cet égard : « Jean, dans le quatrième évangile, annonce tout le but de son baptême en ces mots : *Ina phanerothê* (Jésus) *to Israël*, afin que Jésus soit connu dans Israël, c'est-à-dire comme Messie (S. Jean chap. I, v. 31.), et il admet comme d'ordre divin que Jésus croisse et que lui-même diminue. (S. Jean, chap. III, v. 30.) Mais s'il savait qu'en présentant Jésus au peuple il avait accompli le but de son baptême, et s'il envoyait ses disciples à Jésus comme au Messie (S. Jean, chap. I, v. 36.), pourquoi continue-t-il à baptiser lui-même? Cela était sans but; mais le baptême de Jean, en lui-même, ne s'explique pas davantage, puisqu'il ne voulait

que montrer Jésus au peuple comme le Messie. Il retenait ainsi à l'entrée du royaume du Messie un certain nombre d'hommes, dont il retardait s'il n'empêchait l'admission parmi les disciples du Christ ; car nous voyons ceux de saint Jean-Baptiste exister encore au temps de saint Paul (Actes des apôtr., chap. XVIII, v. 24; chap. XIX, v. 1.) ; et, si ce que les Sabéens disent d'eux-mêmes est vrai, ils se seraient perpétués jusqu'à notre époque. Assurément, en supposant vrais tous les témoignages de saint Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, il était naturel qu'il dût se joindre à lui; mais, puisqu'il ne l'a point fait, concluons qu'il n'a pas rendu ces témoignages. »

Ni d'après le récit de saint Jean, ni d'après celui des trois premiers évangélistes, l'unique but de la mission du précurseur n'était de montrer Jésus à Israël, mais d'appeler Israël à la pénitence, de lui annoncer le Messie qui allait venir, et de le préparer par le baptême à son règne ; tel est, d'après le quatrième évangile, le but de saint Jean-Baptiste. (S. Jean, chap. I, v. 15, 25, 26.) La manifestation du Christ par son baptême (S. Jean, chap. I, v. 31 et 33) n'est qu'un point dans la mission du précurseur ; par conséquent cette question, savoir si saint Jean-Baptiste a dû s'arrêter dans sa mission de préparer la venue du Christ, et pourquoi il ne s'est pas arrêté, ne peut se résoudre qu'au point de vue primitif de sa mission tout entière. Et si l'on veut insister sur les paroles du précurseur : « Il faut qu'il croisse et que je diminue, » quoiqu'elles n'aient pas ici d'application, saint Jean-Baptiste n'a pas voulu dire que Jésus devait croître, lui se retirer et abandonner tout-à-fait le poste particulier qu'il avait occupé jusque-là, mais : Celui-ci prend de l'autorité et de l'importance, à mesure que celui-là perd l'une et l'autre : manière de s'exprimer, qui ne porte pas atteinte à la position spéciale que tous les deux conservent l'un à l'égard de l'autre, mais qui, au contraire, l'ad-

met nécessairement. Quant à ce qui concerne le but de la mission prolongée de saint Jean-Baptiste, puisque cette mission n'était destinée qu'à préparer celle du Messie, elle ne pouvait lui sembler remplie que lorsque, d'après son point de vue, le règne du Messie avait décidément commencé, et que tout devait se rattacher à lui. Quelques-uns de ses disciples, soit d'après les paroles de leur maître, soit d'après leur propre impression, pouvaient anticiper sur ce moment et se joindre au Messie, tandis que les autres restaient auprès de saint Jean-Baptiste. Il n'imposait de contrainte à personne; loin de là, il montrait le Messie à plusieurs reprises, prouvant par là qu'il n'éprouvait pas de jalousie contre lui et qu'il ne cherchait pas à se faire une nombreuse école. (S. Jean, chap. I, v. 35.) Ainsi plusieurs de ses disciples, aussitôt après le baptême, suivirent Jésus; d'autres restèrent derrière leur maître, et même se montrèrent jaloux de l'influence croissante du Messie. Le précurseur en fait le sujet d'une remontrance. (S. Jean, chap. III, v. 27.) Pour ce qui concerne les disciples de Jean, à l'époque de saint Paul, saint Jean-Baptiste n'est pas responsable de ce qu'ils ne reconnaissaient pas, dans la résurrection de Jésus, le signe infaillible de l'accomplissement de la mission du Christ. Au moins, comme on l'a rappelé avec raison, se montraient-ils disposés à se faire chrétiens, et ce sont les mêmes dont l'histoire rapporte plus tard qu'ils le devinrent en effet. (Act. des apôtr., chap. XVIII, v. 25; chap. XIX, v. 4.) Les Sabéens qui, dès l'origine, d'après ce que nous rapportent les Ecritures, déclaraient Jésus un imposteur, et l'accusaient d'avoir faussé le baptême de Jean, pouvaient, suivant la marche de l'erreur, procéder de ces disciples de saint Jean-Baptiste, qui déjà, à l'époque du précurseur, montraient une certaine opposition à Jésus (S. Matth., chap. IX, v. 14; chap. III, v. 25 et 26.), quoiqu'il ne soit pas invraisemblable que cette secte ait paru

plus tard et que son origine ne remonte pas immédiatement aux disciples du précurseur.

CHAPITRE X.

Pour nous résumer, nous avons vu le précurseur plein du sentiment le plus clair de sa mission divine, qui était d'annoncer et de préparer la venue du précurseur, et averti d'une manière extraordinaire que Jésus était le Messie ; nous avons remarqué qu'il avait conservé sa foi à la mission de Jésus, et que cette foi, quoiqu'on en ait dit, n'avait pas été ébranlée dans sa captivité. Et cependant nous trouvons aussi, dans celui qui a reçu la mission providentielle d'annoncer le règne du Messie, un homme de l'espèce des autres Juifs, avec la même attente d'une proclamation publique et éclatante de ce règne du Messie, auquel cet homme ne prenait pas encore une part effective, parce que la haute mission spirituelle du Messie l'empêchait d'avoir recours à des moyens humains. Cette dernière circonstance, considérée au point de vue du sophisme, semble offrir une lacune dans le caractère du précurseur ; mais, au point de vue de l'ordre moral, elle a une haute signification et quelque chose de vraiment nécessaire. Le précurseur, d'après sa mission providentielle, devait fermer les temps de préparation et de promesse du salut dans le Messie, et quoiqu'appartenant tout-à-fait à cette époque première, servir de terme moyen et de transition pour la seconde époque, celle qui venait tout accomplir. Tout ce grand ordre et cette disposition de la Providence cessaient dès que saint Jean-Baptiste, abandonnant son point de vue, entrait lui-même dans le règne du Messie, et alors ce règne n'avait plus de lien avec les temps de la promesse, si le précurseur du Messie marchait derrière lui au lieu de l'annoncer.

Que l'Evangile nous montre saint Jean-Baptiste comme

le plus grand de tous ceux qui sont nés de la femme, mais aussi comme le plus petit dans le royaume du Messie, nous voyons là un fait providentiel qui, dans la forme, semble offrir, de la part de saint Jean-Baptiste, une erreur accidentelle, mais qui, envisagé en soi et généralement, est d'une nature aussi élevée que nécessaire.

TROISIÈME PARTIE.

BAPTÊME DE JÉSUS PAR SAINT JEAN-BAPTISTE.

CHAPITRE PREMIER.

Signification du baptême d'eau dans son application à Jésus.

De même que l'exhortation à la pénitence, le rit du baptême de Jean, qui accompagnait cette publication, *baptisma metanoias,* « le baptême de pénitence, » se trouvait en rapport avec l'époque du Messie; et voilà pourquoi le précurseur l'adoptait dans sa mission et l'expliquait par ces mots : *Engiken é basileia tôn ouranôn,* « le royaume des cieux est proche. (S. Matth., chap. III, v. 2.) De là on conclut que le baptême de Jean ne pouvait avoir, quant au Messie lui-même, aucune application, ou devait avoir, à son égard, un autre sens que relativement aux autres hommes qui s'y soumettaient. On soutient la première déduction par deux raisons, soit que l'on admette le fait comme légitime et rationnel en lui-même, soit qu'on cherche à le baser sur la supposition que le Messie, pour lui comme pour saint Jean-Baptiste, n'a été le Messie qu'après son baptême. (Strauss, *Vie de Jésus,* p. 369.)

Outre deux déclarations qui semblent se contredire, l'histoire ne nous offre pas de conclusion plus immédiate, et il faut demander une solution à une libre discussion qui ne reconnaît pas d'autre critérium de la vérité que le rapport de ses suppositions et des résultats qu'elle obtient avec les principes de la Bible et surtout de l'Evangile. D'après le

quatrième évangile, le précurseur s'attendait à ce que le Messie vînt lui demander le baptême, et il déclarait que la partie la plus importante de sa mission était de présenter le Messie à Israël. (S. Jean, chap. I, v. 31 et 33.) D'après saint Matthieu (chap. III, v. 14.), saint Jean-Baptiste se défend de baptiser le Messie, comme si l'ordre était renversé, et que ce fût lui que le Messie dût baptiser. Jésus lève le scrupule de saint Jean-Baptiste, en disant : « Laisse-moi faire pour cette heure, » c'est-à-dire, apprête-toi dans ce moment à me considérer, moi que tu reconnais comme supérieur à toi, comme ton inférieur ; car cela nous paraît nécessaire pour accomplir toute justice. La différence du premier et du quatrième évangile, que nous avons déjà reconnue sous un autre rapport, et cherché à expliquer, ressort ici d'une manière saillante ; mais, quant à une contradiction entre les deux évangiles, je ne la découvre pas plus ici que la première fois, par la raison que le quatrième évangile ne raconte pas l'histoire du baptême dans son ensemble, mais ne parle de ce baptême que dans le moment même où il a lieu, comme d'un témoignage de la foi, tandis que saint Matthieu expose historiquement toute la situation de saint Jean-Baptiste et de Jésus à l'époque du baptême. L'un insiste sur toutes les circonstances, l'autre n'indique qu'un seul point ; l'un, en un mot, est historique, l'autre théologique : où peut-on voir là une contradiction ? Mais on opposera à saint Matthieu l'histoire de saint Marc et de saint Luc, qui, tout en racontant comme lui l'événement du baptême, ne font pas mention du scrupule de saint Jean-Baptiste. Qui ne voit que des conclusions basées sur le silence sont tout-à-fait contraires à l'esprit d'une bonne critique ? Et si un évangéliste rapporte un fait que les autres n'ont pas relaté, il ne les contredit pas pour cela, il les complète.

Mais comment, dit-on, Jésus pouvait-il se soumettre à ce

baptême, puisqu'il savait qu'il allait venir lui-même? Parmi les différentes indications bibliques du baptême de Jean, nous ne trouvons rien sur la forme de ce baptême. Il ne suffit donc pas de tirer des conséquences à l'égard de cette forme, d'après les déclarations qui se trouvent dans les évangiles et ailleurs. Le baptême de Jean était un baptême de pénitence pour la rémission des péchés, et en même temps le signe que le royaume du Messie était proche, comme on le voit dans saint Matthieu. (Chap. III, v. 7, 10, 11 et 12.) A cette prédication de la pénitence, à ce baptême qui en était le signe, se rattachait la croyance au Messie, ainsi que l'explique l'apôtre saint Paul: *Ioannês men ebaptise baptisma metanoias to lao legôn eis ton erchomenon met' auton ina pisteusosi.* (Act. des apôt., chap. XIX, v. 4.) « Jean a baptisé du baptême de la pénitence, en disant au peuple qu'il devait croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Naturellement le précurseur pouvait adresser cette exhortation à Jésus, s'il l'avait connu avant le baptême; mais quand il ne l'aurait connu que par ce baptême, il n'était pas possible qu'il l'invitât à croire dans le Messie, c'est-à-dire en lui-même. Car cette exhortation n'avait lieu qu'après le baptême, après la confession des péchés, qui en était la condition: *Exomologêsis tôn amartiôn.*

Puisque, d'après l'expression authentique des évangiles, le baptême de Jean était un baptême de pénitence, on demande si Jésus avait besoin de pénitence? On ne veut pas croire que Jésus, qui se savait sans péché, ait pu subir, d'une manière ou d'autre, la cérémonie d'un tel baptême, à moins qu'il n'y ait mis de la dissimulation. (Strauss, p. 372.) Nous devons, dans cette question, asseoir ici notre jugement, en partie sur la nature du baptême de Jean, en partie sur le motif qui portait Jésus à s'y soumettre. Ce but il l'exprime lui-même en ces termes: « C'est ainsi que nous de-

vons accomplir toute justice. » (S. Matth., chap. III, v. 15.) Qu'on remarque d'abord que, si l'on peut trouver extraordinaire le baptême de pénitence accepté par Jésus, ce sentiment se retrouve dans saint Jean-Baptiste et dans Jésus lui-même : par le précurseur, quand il se défend de donner le baptême au Christ ; par le Christ, lorsqu'il ne s'y soumet pas directement, mais afin que *toute justice soit accomplie.* Ainsi la contradiction qu'on avait voulu montrer, dans l'histoire évangélique, à l'égard du baptême de pénitence donné au Messie, disparait : *c'est l'accomplissement de toute justice* que demande le Messie, et que vient opérer le précurseur. Mais qu'a voulu dire, par là, l'histoire évangélique? Saint Jean-Baptiste donnait le baptême à tous les Israélites sans exception et sans aucune autre clause que celle de la pénitence. Quant à cette pénitence, sa vie austère lui donnait le droit de la prêcher à tout son peuple. Il déclarait que le Messie était plus puissant que lui ; qu'il baptisait avec l'esprit et le feu ; qu'il était l'auteur de la régénération ; qu'il purifiait le monde comme l'agneau de Dieu, et que lui, saint Jean-Baptiste, n'osait lui donner le baptême. Il y a là deux idées : d'abord, que le Messie, étant pur, n'avait pas besoin du baptême, et que, lors même qu'il le demandait, saint Jean-Baptiste ne se croyait pas digne de le lui donner. Si donc l'histoire évangélique indique la pénitence, *metanoia,* comme le motif ou comme le but du baptême de Jésus, quel doute reste-t-il que, par une telle restriction, ce baptême n'ait perdu toute cette signification ? Pour les autres objections de Strauss, elles ne méritent pas qu'on s'y arrête ; à supposer même avec lui que le précurseur eût, dans tous les cas, exigé une confession de ceux qu'il baptisait, rien de pareil n'a pu se présenter dans le cas présent. Ou cela offre-t-il même une contradiction apparente au texte de *pénitence* qu'un homme comme saint Jean-Baptiste avait à prêcher, et qu'il n'avait pu citer en cette occasion

Quand saint Jean se défendait [1] de baptiser Jésus, il ne pouvait attendre de lui une confession, et s'il en avait attendu une, il n'aurait pu se défendre de le baptiser. On nous parle des gestes et de l'extérieur d'un pénitent qui reçoit le baptême : celui qui se fait baptiser, « pour accomplir toute justice, » a l'apparence d'un juste et non d'un pénitent ; et celui qui se présente au baptême en pénitent ne peut alléguer pour motif l'accomplissement de toute justice.

S'il était possible pour Jésus de recevoir le baptême sans faire la confession des péchés et sans prendre l'attitude de la pénitence, Jésus pouvait donc, *sans dissimulation*, se présenter au baptême ; et puisque notre texte établit toutes ces circonstances, il ne reste plus contre le fait que des arguments tirés de l'impossibilité intrinsèque du fait même. Et pourquoi Jésus, malgré ces restrictions, ne se serait-il pas soumis au baptême de Jean ? Ce baptême, ainsi demandé et donné, n'a-t-il pas une signification ? Ceci nous conduit à l'explication de cette proposition : *Plêrosai pasan dikaiosunen*, « accomplir toute justice. »

Avant tout, il faut admettre que cette phrase doit s'entendre dans un sens relatif en même temps à saint Jean-Baptiste et à Jésus. Car il est question de tous les deux dans

[1] La nouvelle critique est aussi forcée de repousser comme non historique ce trait d'histoire, après s'en être servi pour attaquer le quatrième évangile ; car l'humilité de saint Jean-Baptiste, la reconnaissance d'une nature plus haute dans le Christ, comme de celle qui lui était propre, paraissent incompréhensibles à cette critique. La manière dont se montre ici le Précurseur, ainsi que dans l'évangile de saint Jean (Chap. III, v. 27.), on ne peut la concilier avec sa « *rude* et « *sauvage* nature. » Quelle conclusion vulgaire et individuelle ! Et, autre part, Strauss nous signale le caractère de Jean comme celui du prédicateur de la pénitence, *l'homme sévère plein de l'esprit d'Elie ;* mais dès qu'il reconnaît Jésus, Strauss l'accuse de faiblesse. (Strauss, page 346.)

cette œuvre de l'accomplissement de toute justice ; cela veut dire : Il nous convient *à nous deux* de faire ce qui est juste. L'inaction n'est pas permise ici, chacun de nous, dans sa position, doit travailler au triomphe de la justice Ce n'était donc pas d'un simple baptême qu'il s'agissait, mais d'un but général et théocratique. Le mot *dikaiosunen*, « justice, » ici comme partout dans la Bible, doit s'entendre comme l'expression positive de la volonté de Dieu. Le baptême de Jean, reçu par Jésus, prend ce caractère d'institution divine, et le Christ lui-même fait cette remarque expresse, qu'un ordre spécial était nécessaire, indépendant de la loi de Moïse, mais annoncé par les prophètes comme la préparation au jour du Messie. (S. Matth., chap. III, v. 3; ch. XI, v. 10, 14; chap. XVII, v. 11, 12. — S. Jean, chap. I, v. 23 et 33.) De même que saint Jean-Baptiste est au-dessus de tous les prophètes de l'ancien Testament, il vient après tous les membres du royaume du Messie ; en cela qu'il est le moyen terme de l'ordre ancien et nouveau, son baptême offre donc une transition entre la loi et l'Evangile. On disait d'un Israélite qu'il avait accompli *la justice de la loi*; on pouvait donc dire que cet Israélite accomplissait *la justice du baptême*. Mais Jésus se sert de ces expressions : *Toute la justice*. Ou il s'agissait de la loi *entière*, dont le baptême de Jean eût été le complément, ou ce mot *pasa*, « toute, » s'appliquait à la position particulière de saint Jean-Baptiste et de Jésus, c'est-à-dire à un acte qu'ils devaient accomplir tout entier et consommer dans la personne de Jésus.

Je regarde cette dernière explication comme décisive, et à cause du caractère distinctif du baptême de Jean à l'égard de la loi, et parce que Jean, qui ne s'était jamais occupé de ce point de vue de justice et n'en pouvait parler, achevait sa mission par le baptême du Messie qui la consacrait. Quant à ce qui concerne saint Jean-Baptiste, il pouvait croire

qu'il avait *tout* fait, qu'il avait accompli toute la *justice du baptême*, ce à quoi Dieu l'avait destiné du moment qu'il avait baptisé tout Israël, le Messie compris. Pour le Messie, quoiqu'il n'eût besoin ni de faire pénitence ni d'obtenir pour lui-même la rémission des péchés, il ne pouvait se refuser au baptême, parce qu'il n'était pas encore séparé d'Israël, parce qu'en le recevant il donnait à la *justice de ce baptême* un caractère d'institution divine, et qu'enfin, dans cette occasion, il se manifestait publiquement comme le Messie.

Le baptême d'eau, dans son application à Jésus, différait donc, en principe comme en but, du baptême des autres hommes, et son opération est aussi particulière. Son principe n'est pas la pénitence; son but n'est pas la rémission des péchés; mais il devait manifester, c'était son opération, l'esprit de pureté et de sainteté dans Jésus, la base de cette vie nouvelle, à laquelle le reste des hommes étaient appelés à participer par lui et par la croyance en lui. En un mot, le baptême spirituel de Jésus commençait la vie spirituelle du monde.

CHAPITRE II.

Récit de la merveille du baptême.

D'après le récit de saint Luc (chap. III, v. 21 et 22.), le ciel ouvert, l'esprit qui en descend, la voix qui se fait entendre du ciel, sont simplement représentés sans être limités à ceux pour lesquels ces merveilles ont lieu particulièrement. Sous ce rapport, les relations de saint Jean, de saint Marc et de saint Matthieu se rattachent entièrement au récit de saint Luc, que saint Matthieu indique Jésus ou le précurseur comme ayant eu la perception de ces mer-

veilles [1]; il suffit qu'une personne ait eu cette perception. Dans le récit de saint Jean, c'est le précurseur qui est désigné, c'est lui qui atteste qu'il a vu le Saint-Esprit, *o ti teiamathe to pneuma*, de même que saint Marc s'exprime à l'égard de Jésus.

D'abord, il ne servirait à rien d'opposer ici saint Jean à saint Matthieu ou saint Matthieu à saint Jean; car, d'après la nature même du fait, Jésus et saint Jean ont un rapport prochain avec les merveilles du baptême. Les deux récits, au reste, ne s'excluent ni l'un ni l'autre, ils ne diffèrent que dans le point de départ. Maldonat fait avec raison la remarque suivante : *Non omnes evangelistæ omnia dicere voluerunt. Matthæus et Marcus, quia de Christo agebant, dixerunt eum spiritum descendentem vidisse : Joannes de Joanne agens Joannem vidisse dixit. Turbam quæ aderat, vidisse nemo dixit, quia de illâ agebat nemo.* (In Matth., p. 89.)

On peut appliquer ces dernières paroles à saint Luc, en affirmant au lieu de nier, et la question sera décidée. Pour peu qu'on ne veuille pas fermer les yeux à une remarque aussi juste, on ne pourra s'empêcher de l'admettre.

Saint Jean produit le précurseur qui doit témoigner en faveur de Jésus, c'est tout le point de vue de saint Jean; et, en effet, il témoigne de ce qu'il a vu lui-même, de ce qu'il n'a appris d'aucune bouche étrangère. Si l'auteur du quatrième évangile s'était arrêté à considérer l'événement du baptême, comme saint Luc paraît l'avoir fait, au point de vue d'une circonstance générale, appréciable par tout le monde, il ne se serait pas exprimé autrement que lui. Dans les trois premiers évangélistes, le précurseur n'est pas aussi en évidence que dans saint Jean, c'est de Jésus qu'il est

[1] Dans saint Matthieu (Chap. III, v. 16), comme dans saint Marc, il est évident que Jésus est le sujet des mots *eide et autó.*

toujours question. A supposer donc qu'ils n'aient vu, dans la merveille du baptême, qu'un fait général, nous ne pouvions attendre d'eux un récit différent du leur. Seulement le troisième évangile, comme nous l'avons déjà fait observer, a un caractère particulier de généralité historique qui s'en tient au fait pur et simple, tandis que l'évangile de saint Jean est un témoignage.

Aucun des récits de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean, dans l'absence de toute autre base historique, n'autorise à regarder la merveille du baptême comme un fait ou visible avec restriction, ou complètement invisible, qui aurait existé dans son essence, mais qui n'aurait pas eu d'objet direct. Je ne veux pas combattre le système opposé, mais, d'après le point de vue des évangélistes, il n'est pas douteux pour moi qu'ils ont envisagé la merveille du baptême comme un fait généralement perceptible. Sans doute ils peuvent en attribuer la perception complète à Jésus et à Jean, comme il arrive dans la conversion de saint Paul, où ceux qui l'accompagnent entendent une voix sans voir et sans comprendre, tandis que saint Paul voit et comprend. (Actes des apôtr., chap. IX, v. 7.)

Il faut ramener la question à ce point de fait : ou la merveille du baptême n'a point un caractère général, et n'est qu'une vision ordinaire qui se borne à saint Jean, ou bien il faut l'étendre à Jésus.

Nous ne nous arrêterons pas à cette supposition de Strauss, empruntée à d'autres, que le précurseur n'a développé, dans cette occasion, qu'une simple théorie spirituelle dont il avait été frappé, comme on le serait d'une vision, et qu'il n'aurait pu parler à ses disciples avec tant d'emphase de ce qu'il avait vu ou cru voir, s'ils avaient eu le même spectacle que lui-même, comme si Jean n'avait parlé qu'à ses disciples (S. Jean, chap. I, v. 28.) sur les bords du Jourdain, où journellement d'autres hommes venaient se faire baptiser.

Et s'il y avait de ses disciples présents au baptême de Jésus, tous ceux auxquels il parlait, après ce baptême, ne s'y trouvaient pas ; il pouvait donc insister sur la grande merveille qui s'y était manifestée, puisque tout le monde n'en avait pas été témoin comme lui-même.

Mais pour revenir au point de fait que nous avons indiqué, les trois premiers évangélistes s'accordent à déclarer que Jésus était plein du Saint-Esprit (S. Luc, ch. IV, v. 1), ou suivant saint Matthieu, conduit par le Saint-Esprit, (S. Matth., ch. IV, v. 1. — S. Marc, ch. I, v. 12), lorsqu'il quitta le Jourdain. Tant qu'on ne met pas de côté le texte évangélique, on ne peut pas douter que la merveille du baptême n'existât pour Jésus comme pour saint Jean-Baptiste, à moins de faire violence à ce texte. Il est facile de faire comprendre à ceux qui ont besoin de preuves matérielles, que la merveille du baptême n'a pas sa vraie signification, si dans la supposition qu'elle a eu lieu véritablement soit pour saint Jean-Baptiste, soit pour Jésus, nous nous expliquons le ciel ouvert, l'apparition de la colombe et la voix du ciel comme de simples émanations de l'esprit qu'animait en ce moment la divinité, comme des symboles inspirés. Quand il s'agit non pas d'un fait seulement, mais de toute une suite de faits, et qu'on suit exactement le point de vue historique, que le ciel s'ouvre, qu'une colombe en descende, que des paroles se fassent entendre, ou il faut reconnaître ces faits comme des apparitions réelles, ou en admettre au moins une partie qui ait laissé dans la mémoire d'un des assistants, une empreinte assez profonde pour que l'histoire en ait parlé. Que ce signe, que cet objet extérieur soit ou le ciel ouvert, ou la colombe, ou la voix du ciel, ou autre chose, il serait vrai que, s'il n'y a pas lieu de supposer ici que Jésus et Jean fussent dans le même rapport avec la merveille, elle avait pour eux la même signification, d'après la manière dont elle nous est rapportée.

Mais ces détails du fait, une merveille en un mot, devait être appréciée autrement par Jésus que par Jean. Maintenant nous demandons à quel point de vue la merveille nous est rapportée, à celui de saint Jean-Baptiste ou à celui de Jésus? Et lorsque nous voyons qu'aux deux points de vue (d'après la lettre du texte dans saint Matthieu et dans saint Marc) le fait nous est raconté de même, tandis qu'il devait paraître différent à l'un et à l'autre; reste alors cette question ultérieure, laquelle des deux relations a le plus d'exacte vérité? Puisque le quatrième évangile, avec son but particulier, ne pouvait raconter la merveille du baptême qu'au point de vue du précurseur, et qu'il s'occupe principalement du témoignage de saint Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, il est hors de doute qu'il nous a transmis authentiquement la merveille du baptême au point de vue du précurseur. Dans ces paroles: « l'esprit de Dieu descendit du ciel comme une colombe » (S. Matth., ch. III, v. 16), on retrouve celle-ci qui est plus forte et plus large, seulement: « Il vit les cieux s'ouvrir (S. Marc, ch. I, v. 10); et ces mots, « l'esprit demeurer sur lui, » qui, dans saint Jean, ont quelque chose de si marqué, indiquent bien cette persévérance qui est dans la voix du ciel. Cette simple phrase de saint Matthieu « qui vient se reposer sur lui » (l'esprit de Dieu) se lie à ces paroles: « celui-ci est mon fils bien aimé, et offre tout le sens de cette expression de saint Jean, » il vit l'esprit de Dieu demeurer sur lui, que saint Jean distingue expressément de ces mots, « il vit l'esprit de Dieu descendre sur lui » (Jean, ch. V, v. 33), comme cette phrase « qui vint se reposer lui » dans saint Matthieu, présente absolument la même signification, nous devons aussi admettre que les paroles de saint Jean « il vit l'esprit de Dieu demeurer sur lui » s'entendent suivant les trois premiers évangélistes, dans le même sens que « la voix du ciel. »

Dans les quatre évangélistes la merveille du baptême

nous est rapportée au point de vue de saint Jean-Baptiste; aucun évangéliste ne nous parle de l'impression que fait cette merveille sur Jésus; on nous dit seulement que Jésus, « plein de l'Esprit saint, » quitta le Jourdain et fut conduit dans le désert, où il fut tenté par le démon. Pour conclure ici : l'exposition du quatrième évangile est la plus directe et la plus précise, à l'égard de laquelle les autres n'offrent que des amplifications, toutes conformes qu'elles lui soient.

De cette conformité des évangélistes, au point de vue du précurseur, il résulte aussi que la merveille était réelle pour Jésus. La nécessité du fait repose sur sa nature même. Il n'est pas surprenant que le quatrième évangile n'en fasse point la remarque; on pourrait aussi bien demander pourquoi il ne met pas Jésus plus en évidence dans le récit du baptême, et pourquoi il ne raconte pas l'histoire de la tentation et la manière dont il a quitté le Jourdain pour se rendre dans le désert. Et lorsqu'on voit que saint Matthieu et saint Marc ont parlé aussi de la merveille du baptême au point de vue de saint Jean-Baptiste, et que saint Luc a suivi le même plan, il en résulte qu'ils attribuent encore, à cette merveille, le caractère de la réalité pour Jésus.

Mais soit à l'égard de Jésus, soit relativement à saint Jean-Baptiste, la manière dont ils ont vu une merveille reste toujours un point qu'on ne peut considérer historiquement.

CHAPITRE III.

Le sens du baptême.

Nous n'insisterons pas sur les circonstances merveilleuses du baptême, sur les détails d'un grand fait. L'esprit de curiosité ou de naïveté a pu s'attacher à ces détails, l'impiété du dernier siècle les exploiter, et Strauss, après elle, s'éton-

ner de toute la suite d'un événement solennel où se révélait l'infinie puissance de Dieu. Que si, jusqu'à présent, l'histoire évangélique est pleine d'authenticité, nous ne concevons pas qu'on cherche une pierre d'achoppement dans une particularité comme celle de la colombe qui descend sur le Christ; la colombe emblême de pureté dans les Ecritures, gage de réconciliation après le déluge, paraît, ce nous semble, au baptême de Jésus avec les mêmes caractères : le baptême du Christ est un fait sensible en même temps que merveilleux; n'est-il pas naturel, nécessaire qu'il soit accompagné de signes merveilleux et sensibles? Quant à la nature intime de ces signes, l'étudier nous semble inutile; une fois l'Evangile admis dans son vaste ensemble, nous ne comprenons pas qu'on se relègue dans un coin de l'immense édifice; c'est s'exposer à le voir mal, à juger le tout d'après la partie, au lieu d'apprécier la partie d'après le tout. Si l'Evangile est réellement l'histoire d'un Dieu, s'il ne peut pas être autre chose, la colombe, qui paraît au baptême, comme l'emblême de l'esprit de pureté et de sainteté, du Saint-Esprit, qui va renouveler le monde et le réconcilier avec Dieu, ne nous surprend pas plus que la colombe de l'Arche qui annonce la fin du déluge et la réconciliation : est-ce que Dieu, lorsqu'il veut parler à la terre, n'est pas le maître de ses paroles, et, qu'on nous permette ce mot, de ses expresssions? Pourrions-nous soutenir sa vraie parole, et toute forme créée ne lui appartient-elle pas, pour nous révéler la pensée divine, et n'est-elle pas déjà une manifestation de sa puissance?

D'après l'exposition évangélique, Jésus et le précurseur avaient un sentiment profond de la nature du baptême que le Christ avait reçu. Jésus renonça à son premier genre de vie, et exerça publiquement sa mission; le précurseur, qui avait attendu jusque là le Messie, encore inconnu, et qui l'avait révélé au monde, reconnaît le Messie dans la per-

sonne de Jésus, et lui rend ce témoignage public que c'est par une inspiration divine qu'il a vu en lui l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. Jusqu'à quel point cet effet du baptême, avant comme après que le précurseur l'eût donné au Christ, est dû à l'ordre surnaturel, c'est ce qu'il faut examiner, car c'est de là que dépend toute la question, sous le rapport de l'histoire et de la doctrine. Nous traiterons d'abord, ici, le point de vue historique de l'événement du baptême.

Saint Jean-Baptiste avait la conscience de sa mission divine, qui était celle d'annoncer le Messie et de préparer sa venue par le baptême d'eau et de pénitence; il exprimait donc sa conviction prophétique, que le Messie était proche, et qu'il baptiserait le peuple dans le Saint-Esprit et le feu, c'est-à-dire qu'il le purifierait et qu'il l'affranchirait de ses péchés. Pour qu'il eût cette conviction, il fallait qu'il crût la devoir à une révélation d'en haut, et non pas à un ordre d'idées naturel. Il s'exprime bien clairement à cet égard. (S. Jean, chap. I, v. 33.) Voici ses paroles [1] : « Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, m'a dit : Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer le Saint-Esprit, est celui qui baptise dans le Saint-Esprit. »

L'objet de cette manifestation est bien le Messie lui-même; c'est bien là une reconnaissance que celui qui reçoit le baptême de Jean est le Messie. Or, cette reconnaissance ne pouvait être, dans le sens même des idées de saint Jean-

[1] Strauss, d'après son système arbitraire, prend littéralement ces paroles comme prononcées par une voix céleste, et s'en sert pour argumenter contre le récit de saint Jean. (Vie de Jésus, page 391 et 394.) Nous voyons ce critique soutenir tour-à-tour avec une égale dextérité l'opinion contraire; tantôt défenseur acharné du sens littéral, tantôt, l'immolant à ses mépris.

Baptiste, que le résultat d'une manifestation intérieure, lui donnant la perception de l'Esprit qui demeurait sur Jésus; extérieure, lui montrant la colombe, symbole de cet Esprit. Comment aurait-il pu, dans Jésus, que peut-être il n'avait jamais vu, qui, au moins n'était pas connu comme Messie, (*ouk edein auton*), reconnaître le Messie autrement que par une révélation extraordinaire? Là, surtout, est le côté merveilleux de cet événement du baptême; tout le reste en découle, à commencer par le témoignage que le précurseur rend à la nature de Jésus et de sa mission; c'est ce que l'on retrouve dans cette explication du baptême de Jésus dans saint Jean (chap. I, v. 31.): « Pour moi, je ne le connaissais pas, mais je suis venu baptiser dans l'eau, afin qu'il soit connu dans Israël. » Ainsi le Messie se manifestait à saint Jean-Baptiste sans aucun intermédiaire, et, par lui, à tout Israël. Or, les paroles même de saint Jean-Baptiste suffisent pour démontrer qu'il n'y avait rien d'ordinaire dans la connaissance qu'il manifestait de Jésus; et le témoignage qu'il lui rend ne pouvait être le résultat d'une simple conviction individuelle. Le sens du baptême de Jésus, le point d'histoire et de fait de ce baptême, doit s'apprécier d'après les idées de Jésus sur le règne du Messie, bien différentes de celles de Jean. Il était réellement le Messie, et, par sa nature, il était donc plein de la puissance qui correspondait à cette nature. Il n'avait donc pas besoin d'être manifesté à lui-même. Il est impossible que le Saint-Esprit soit descendu sur Jésus, seulement à l'occasion de son baptême; comme le Messie véritable, il le portait en lui, dès le commencement, et c'est là une hérésie de Cérinthe et des ébionites, repoussée par toute l'Eglise. Seulement, lorsque le Saint-Esprit descendit du ciel et demeura sur Jésus, il est vrai que l'Esprit saint n'est pas représenté comme entrant dans Jésus, mais il paraît extérieurement au-dessus de lui; or, l'on voudrait voir là une contradiction à cette demeure in-

térieure du Saint-Esprit en Jésus, que nous devons soutenir. Que signifie cette prétendue contradiction? Ce n'est pas assez pour la repousser de dire, comme nous l'avons déjà fait, que tout le récit de l'événement du baptême a été présenté au point de vue du précurseur; car saint Marc et saint Matthieu racontent cet événement dans un sens tout personnel pour Jésus, sans que l'autorité du précurseur, qui vit descendre le saint-Esprit sur Jésus, en doive perdre de son poids. Il ne faut pas y voir une contradiction, et concilier le témoignage de Jean avec la priorité de la demeure de l'Esprit saint en Jésus, ou bien se soumettre au dogme des gnostiques.

Nous avons déjà reconnu que, de la part de saint Jean, la reconnaissance que l'Esprit saint était descendu sur Jésus sous la forme d'une colombe, résultait de la manière extraordinaire dont il avait appris la mission de Jésus, et de son rapport, comme *baptisant dans l'eau,* avec le Messie *baptisant dans le Saint-Esprit.* En demeurant sur Jésus, le Saint-Esprit n'avait donc pas pour saint Jean le caractère d'une révélation première, qui devait seule servir d'appréciation au baptême de Jésus; ce n'était pas à l'égard de saint Jean, déjà inspiré de l'esprit prophétique, un point de départ, c'était un résultat, une conclusion qui s'appliquait au baptême et à la manière dont saint Jean était disposé à l'envisager. Elle le confirmait dans la conviction qu'il avait déjà, que Jésus était le Messie, et arrêtait sa pensée sur le baptême qui avait lieu. Et lorsque saint Luc dit que Jésus se montra après son baptême, plein de l'Esprit saint, il ne faut entendre ces mots que de l'opération du Saint-Esprit en Jésus; cette opération n'est pas ici un principe, elle est, comme nous l'avons dit, un résultat qui s'applique, pour Jean, à la circonstance du baptême. Saint Jean-Baptiste voyait l'Esprit saint demeurer sur Jésus, comme le signe extérieur d'une manifestation intérieure, et parce qu'il avait

reconnu que Jésus était le Messie, la source et le dispensateur du Saint-Esprit, c'est-à-dire de l'esprit de pureté et de sainteté. Car, à son point de vue, c'était, pour ainsi dire, la démonstration de la personnalité du Messie, que le Saint-Esprit demeurât sur Jésus ; et Jésus était plein du Saint-Esprit, suivant l'expression évangélique, à l'occasion de l'événement du baptême qui faisait briller cette flamme de l'Esprit saint qu'il portait en lui. Mais la relation des trois premiers évangélistes fait comprendre jusqu'à un certain point l'erreur des ébionites, et elle semble plus pardonnable que leurs autres hérésies. On en trouve le correctif dans l'histoire qui précède l'Evangile proprement dit ; dans saint Matthieu et saint Luc, où nous apprenons d'une manière expresse que la naissance de Jésus est due au Saint-Esprit. Il n'y a là aucune contradiction avec l'histoire du baptême, quoique Strauss veuille en découvrir une, et déduise, à ce sujet, un grand nombre de conséquences. (Strauss, *Vie de Jésus*, p. 392-395.)

Reste à examiner cette expression de Jean par rapport à l'événement du baptême ; « Le Verbe s'est fait chair ! » Si, dans le mot *pneuma*, l'Esprit qui, d'après les trois premiers évangélistes, était primitivement en Jésus, on voit l'expression de sa haute nature (*logos*), puisque ce mot *pneuma* indique la vaste puissance de cet esprit, il est facile de signaler la différence qui existe entre le point de vue des trois premiers évangélistes et celui de saint Jean-Baptiste dans l'exposition de la divinité de Jésus. Le quatrième évangile désigne le *pneuma*, l'esprit dans le Messie, comme le principe de la nouvelle vie de l'esprit, comme la vie, *zoê*, une vie intellectuelle, qui a la conscience d'elle-même, et cette vie comme la lumière des hommes (*tophos*) (S. Jean, chap. I, v. 4.); seulement le quatrième évangile va plus loin ; et, envisageant le Messie, dans toute l'essence de son être divin, qui était avant les

temps, il l'appelle le Verbe, *logos* [1]. Ainsi le quatrième évangile s'exprime même avec plus de force que les trois premiers sur l'éternité de la nature divine en Jésus, et condamne hautement les erreurs des ébionites et des Juifs gnostiques.

Pour nous résumer, le Saint-Esprit, qui demeure sur Jésus, est pour lui comme le signal donné par le ciel de commencer sa mission et d'accomplir, au nom du Père, les promesses que Dieu avait faites à Israël ; et voilà ce que signifient ces mots : *Plêrês pneumatos agiou*, plein du Saint-Esprit.

CHAPITRE IV.

Témoignage de foi qui résulte de la merveille du baptême.

Ce témoignage, c'est Jean surtout qui doit le rendre, comme nous l'avons vu dans la précédente partie.

Que la voix de Dieu avait parlé à saint Jean, nous en trouvons la preuve dans l'histoire évangélique (S. Luc, chap. III, v. 2.) ; et en même temps, elle le montre comme venant accomplir toutes les promesses des prophètes précédents sur le Christ. (S. Matth., chap. III, v. 3. — S. Marc, chap. I, v. 2. — S. Luc, chap. III, v. 4. — S. Jean, chap. I, v. 23.) Le quatrième évangile le représente comme envoyé de Dieu, *apestalmenos para Theou.* (S. Jean, chap. I, v. 6.) Il n'y avait ainsi dans l'apparition de saint Jean-Baptiste rien de fortuit et d'arbitraire, rien qui fût le résultat d'une volonté individuelle, mais le complément logique et providentiel de tout un ordre de prophéties qui concouraient à la

[1] Voyez dans le savant Traité de Lücke, pages 373 et 379, premier volume, les différents points des théologiens sur le rapport du *logos* avec le *pneuma*

rédemption du monde. C'est là qu'il faut voir son rapport avec le Messie. Tout ce qu'il sait lui-même sur sa propre mission, à l'égard du baptême de Jésus et du règne du Messie, on ne peut l'attribuer aux idées personnelles qu'il a pu s'en former, mais à une vérité plus haute, indépendante de lui-même. (Voyez notre *Introduction*, p. 135.) Mais son témoignage, que Jésus est le Messie, s'appuie encore sur une merveille de Dieu toute spéciale, celle du baptême. Des deux côtés, le caractère du Messie est manifestement reconnu dans le Christ. Aussi ne pouvons-nous qu'adopter et admirer les vues profondes de l'apôtre Jean sur les doctrines de l'histoire évangélique, et l'importance spéciale qu'il donne au témoignage de saint Jean-Baptiste.

Mais Jésus lui-même ne semble pas considérer ce témoignage comme divin, et non-seulement il ne l'oppose pas au témoignage de son Père, mais il le caractérise en termes exprès, comme le *témoignage d'un homme*. (Jean, chap. v, v. 22-38.) Mais il faut se souvenir que le haut témoignage dont il est question dans le verset 36 du même chapitre, n'est placé au-dessus du témoignage de saint Jean-Baptiste, qu'au point de vue de son caractère divin, immédiat et direct. Quant à la vérité du témoignage de Jean sur la mission de Jésus, le quatrième évangile la reconnaît, toujours dans le même évangile, v. 32, de sorte qu'au fond tout est conforme.

Mais si le témoignage de Jean s'élève au-dessus du témoignage ordinaire des hommes, c'est qu'il est offert comme une autorité, et non pas seulement comme une autorité relative que les Juifs auraient reconnue. Car il leur est reproché de n'avoir vu dans le précurseur qu'un objet de curiosité; c'est avec un caractère d'autorité générale que se présente le témoignage de saint Jean-Baptiste. C'est ce que l'on voit dans la prédication du précurseur, où il rend témoignage à la vraie lumière, *phos alêtinon*. (S. Jean,

chap. I, v. 6-8.) La foi que saint Jean-Baptiste avait dans le Messie, reposait sur la mission que lui-même il avait reçue de Dieu, et la manifestation divine du baptême; mais à cette foi se mêlaient les idées théocratiques des Juifs et le point de vue de l'ancien Testament; par conséquent son témoignage n'était pas le plus haut que pût recevoir le Messis; voilà pourquoi Jésus l'appelle le témoignage d'un homme, et le place après celui des œuvres du Christ ou du Père. Jean lui-même rend hommage à cette vérité, en se bornant à dire que Jésus-Christ est le Messie, et qu'il a la puissance divine. Ainsi les œuvres mêmes du Messie sont le premier des témoignages. « Les œuvres que j'accomplis, dit le Christ (chap. v, v. 37.), attestent que le Père m'a envoyé, et le Père lui-même, qui m'a envoyé, rend témoignage de moi, parce que j'accomplis ses œuvres. (Chap. v, v. 37 [1].)

[1] Videtur Christus ipsa quœ faciebat testimonium patris appellare, quia auctore faciebat patre, et quod ipse faciebat pater faciebat, ut operibus suis declararet Christum filium esse suum. Hoc enim est quod aliis locis dici solet filium suum clarificare, id est factis miraculis a Deo clarum reddere, ut facile appareat, filium esse Dei. (Maldonat dans son livre sur saint Jean, chap. XII, XIII, XVII.)

QUATRIÈME PARTIE.

TENTATION DE JÉSUS.

CHAPITRE PREMIER.

Suivant le récit des trois premiers évangélistes, la tentation de Jésus se présente immédiatement après son baptême. Non-seulement on y trouve la remarque expresse qu'il se retira aussitôt dans le désert, mais qu'après son baptême il était plein du Saint-Esprit, *plêrosophia pneumatos agiou*, et que ce fut là le motif immédiat de cette retraite. (S. Matth., chap. IV, v. 1. — S. Marc, chap. I, v. 12. — S. Luc, chap. IV, v. 1.) Ainsi les deux événements du baptême et de la tentation paraissent liés étroitement dans l'histoire évangélique ; c'est comme la préface de la mission du Christ. On reconnait l'importance que les trois premiers évangélistes ont attachée à ces deux événements, surtout à la tentation, quand on les voit omettre tous les faits antérieurs et postérieurs à ce dernier, pour ne reprendre le fil de l'histoire évangélique qu'à l'entrée publique de Jésus en Galilée, après l'emprisonnement du précurseur. On remarque ici une grande lacune dans le récit de saint Jean l'évangéliste. Il omet comme faits le baptême aussi bien que la tentation de Jésus; et, tandis qu'il s'occupe du premier, au point de vue de la doctrine, avec une attention marquée, il ne dit pas une syllabe du dernier fait.

Si l'on raisonnait, comme Strauss, on supposerait, ou que l'histoire de la tentation a choqué l'auteur du quatrième évangile dans le sens dogmatique, et qu'il l'a négligée, ou qu'elle ne se trouvait pas dans la tradition à la-

quelle il a puisé. Le simple silence de Jean est un fait aussi naturel que fréquent, si on le rapproche de la forme particulière des trois premiers évangélistes ; il y aurait plus de prudence et de vraie critique à n'en tirer aucune conclusion positive, et à supposer que le point dogmatique de l'histoire de la tentation était, suivant le quatrième évangile, moins saillant que le fait du baptême. Quant à l'histoire de la tentation, comme histoire, on ne peut en dire autre chose, si ce n'est qu'il n'en est pas plus fait mention que de celle du baptême, et que, par conséquent, l'une n'est pas plus négligée que l'autre.

C'est une autre question d'examiner, si, d'après la manière dont saint Jean l'évangéliste a lié le point dogmatique du baptême avec d'autres faits, fixés par la chronologie, le jeûne de quarante jours, qui suit immédiatement le baptême, peut se rattacher à l'ensemble du récit. Après que cet évangéliste, dans son premier chapitre, a établi que la mission divine du précurseur, avait pour but de rendre témoignage au Messie (Jean, ch. I, v. 19, 27.), il raconte le témoignage que saint Jean-Baptiste renouvela le jour suivant *(tê epaurion)*, lorsqu'il vit Jésus venir à lui, et ce qu'il dit encore le surlendemain quand il vit passer Jésus, même ch., v. 35 et 36. Jésus part le jour d'après *(tê epaurion)* pour la Galilée, et le troisième jour, l'évangéliste raconte qu'il assistait aux noces de Cana avec ses disciples. (Ch. II, v. 1, 2.) De quel jour faut-il dater ce troisième jour, *êmera tritê?* Le récit depuis le verset 19 a une telle suite qu'il n'est pas possible de faire entrer le jeûne des quarante jours dans l'ensemble de la relation sans le détruire. C'est ce que les commentateurs non prévenus, ont déjà tous accordé [1]. Mais il n'est nullement nécessaire de

[1] Voyez Lucke et de Vette ; parmi les anciens, Maldonat surtout, et Lamy.

faire un tout des des deux histoires de la tentation et du baptême. D'après saint Matthieu (ch. III, v. 13) et saint Marc (ch. I, v. 9.), le baptême eut lieu à l'époque de l'arrivée de Jésus en Judée, et le récit de saint Jean s'applique à la fin de son séjour en Judée, *quelques jours avant son premier retour en Galilée*, ce qui sert à préciser la date. Mais si l'on adopte, tout d'abord, deux erreurs de Strauss[1]; qu'on suppose premièrement que le retour en Galilée (S. Matth., ch. IV, v. 12. — S. Marc, ch. I, v. 14. — S. Luc, ch. IV. v. 14), qui eut lieu après l'emprisonnement de Jean, suivit immédiatement la tentation, et si l'on veut que ce retour soit le même que celui dont il est parlé dans saint Jean ch. I, v. 44; ch. II, v. 1, alors une grande différence existe entre les deux récits, ou plutôt elle s'introduit, violemment et arbitrairement, dans l'histoire évangélique[2]. Mais si, dans l'histoire évangélique, tout avait un caractère d'évidence aussi décisive, qu'il est sûr que ces deux suppositions sont des erreurs grossières, une paix éternelle règnerait dans la théologie, et il n'y aurait plus de lutte entre les opinions contraires. Des commentateurs anciens et nouveaux, qui, par un zèle excessif pour la concordance des évangiles, ont cru avoir trouvé place dans l'évangile de saint Jean, pour l'histoire du baptême et celle de la tentation, et qui ont voulu les intercaler tantôt dans une partie, tantôt dans une autre de cet évangile, ont complètement oublié que l'omission, dans saint Jean, de ces deux faits, avait pour motif que cet évangéliste commence son histoire par des événements postérieurs, et que par conséquent, il ne pouvait traiter le baptême et la tentation au point de vue historique; mais s'en occuper seulement d'une manière

[1] Vie de Jésus, page 397.

[2] Strauss se prévaut de ces deux erreurs, (Vie de Jésus, page 397.)

relative. Ainsi, encore dans cette occasion, toute une source d'erreurs et d'accusations contre l'Evangile, jaillit de cette supposition que chaque évangéliste a dû écrire une histoire complète et exacte de la vie de Jésus. Pourquoi, en effet, saint Jean n'aurait-il pas pu commencer son histoire évangélique, en passant l'histoire du baptême et celle de la tentation racontée d'une manière uniforme par les trois premiers évangélistes? Et s'il faut chercher une place à ces événements dans le quatrième évangile, où la trouver si ce n'est entre les versets 18 et 19 du premier chapitre? Non pas certes dans le sens de Strauss, qui permettrait de supposer ce que l'on voudrait, parce que c'est là que commence le récit historique de cet évangile [1], mais seulement, dans le sens que l'histoire du baptême et celle de la tentation sont omises dans saint Jean. L'histoire du baptême est donc omise, mais il en est fait mention dans la suite du récit, et ce qu'elle a de doctrinal sert de lien à la partie historique; l'histoire de la tentation est omise, mais parce que la relation de saint Jean commence par des faits postérieurs, de sorte qu'il ne s'offre ensuite aucune occasion d'en parler. L'opinion que ces deux faits sont antérieurs au récit de Jean, n'a rien d'arbitraire et de contraire à la concordance évangélique, puisqu'elle repose sur les deux faits incontestables que le baptême et la tentation appartiennent au commencement du séjour de Jésus en Judée, dont il est ici question, et que la relation de Jean s'applique à la fin de ce séjour. Mais lorsque de Vette soutient qu'il est invraisemblable, que Jésus ait été absent, au moins quarante jours, entre son baptême et l'époque indiquée par le verset 29 du chapitre 1er de saint Jean, je ne vois pas, quant à moi, ce qu'il y a là de difficile à croire. Ce témoignage de Jean : « Voici l'agneau de Dieu, » doit se placer, on le reconnaît, peu de jours après le bap-

[1] Strauss, page 397.

tême. Mais on n'en peut tirer aucune conséquence, à moins qu'on ne veuille accuser saint Jean-Baptiste d'oubli, à l'égard du point historique qu'il n'expose pas, et soutenir que l'impression qu'il avait reçue du baptême, comme événement, s'était déjà affaiblie, et qu'il ne pouvait s'exprimer sur Jésus avec la même force. On voit le peu de fondement de ces suppositions, quand bien plus tard, le précurseur (ch. III, v. 27), et même pendant sa captivité (S. Matth., ch. XI, v. 2), montre sa foi en Jésus comme le Messie. Mais si l'on s'étonne qu'un témoignage comme celui de Jean (ch. I, v. 29.), « Voici l'agneau de Dieu, » ait de l'importance presque immédiatement après le baptême, et ne se présente pas plus tard lorsque saint Jean-Baptiste a pu déjà plusieurs fois parler de Jésus, il faut se souvenir, pour comprendre la place qu'occupent ces paroles, que Jésus aussitôt après son baptême, se déroba aux yeux de Jean et se retira dans le désert, et que, dans le dessein de l'évangéliste, ces paroles n'ont pas pour objet le fait du baptême, mais qu'elles sont une réponse aux questions du Sanhédrin. Cette question qu'on lui avait faite en lui demandant qui il était, et s'il n'était pas le Messie, à laquelle il avait déjà répondu, il la reproduit lui-même, lorsqu'il voit venir Jésus le jour suivant, parce qu'elle est encore fraîche dans sa mémoire, et il montre Jésus avec ces mots : « Le voici ! » Ainsi la réponse à la députation du Sanhédrin était complète.

De Vette pense comme Strauss, que l'intercalation du séjour et de la tentation de Jésus dans le désert, avant le verset 19 du chapitre I[er], ne s'accorde pas avec le récit des trois premiers évangélistes, qui paraissent n'avoir rien su d'un retour de Jésus sur les bords du Jourdain. (S. Matth., ch. IV, v. 12. — S. Luc, ch. IV, v. 14.) Assurément, les trois premiers évangélistes ont omis ce retour dont parle saint

[1] Page 27.

Jean comme tout ce qui s'est passé depuis la tentation jusqu'à l'entrée publique de Jésus en Galilée, après l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste; mais il n'en résulte rien, ni contre le récit des trois premiers évangélistes qui part de la tentation, immédiatement après le baptême, au commencement du séjour de Jésus en Judée, ni contre le récit de saint Jean qui date de la fin de ce séjour; ce qu'il y a de contradictoire c'est de supposer que, réellement, et d'après le sens des trois premiers évangélistes, le retour de Jésus en Galilée, qui se place à côté de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste, ait eu lieu immédiatement après la tentation, et sans ce fait intermédiaire du retour sur les bords du Jourdain, supposition dont nous avons déjà prouvé le peu de fondement.

Enfin, on rapproche la déclaration de Jean (chap. I, v. 26.) avec celle de saint Matthieu (chap. III, v. 11.), de saint Marc (chap. I, v. 7.), et de saint Luc (chap. III, v. 16.), et l'on conclut, d'abord, en raison de la question de temps, et, secondement, à cause de l'omission d'un fait, à une contradiction entre les trois premiers évangélistes et saint Jean. Suivant nous, les paroles du précurseur (S. Jean, chap. I, v. 26.) sont prononcées après le baptême : au contraire, la prétendue déclaration identique des trois premiers évangélistes a lieu après. Or, le sens des déclarations est le même, à la vérité, mais les paroles et l'ordre des pensées diffèrent. Mais, à supposer même que la déclaration qu'on lit dans les trois évangélistes se retrouvât verbalement dans saint Jean, qu'y aurait-il d'extraordinaire à ce qu'il accomplît sa mission en annonçant le Messie, à ce qu'il répétât plus d'une fois que le royaume de Dieu était proche, comme il avait répété, *metanoeite,* « faites pénitence? » Pour chercher à découvrir des contradictions dans l'Evangile, il faut en avoir des motifs de la plus haute importance, lorsque les faits sont aussi clairs que dans la cir-

constance actuelle, où le doute n'est pas possible, à moins qu'on n'admette le scepticisme en principe. Mais s'il n'y a rien dans les témoignages qui se présentent dans saint Jean et dans les trois premiers évangélistes, qui nous force à croire qu'ils sont de la même date, puisqu'on pourrait signaler la même coïncidence entre saint Matthieu (ch. III, v. 11.) et saint Matth., ch. III, v. 17.), et puisqu'elle se renouvellerait assurément plus d'une fois, si cet évangéliste avait raconté toute l'histoire de Jésus et du précurseur depuis le baptême, il est facile de comprendre que le motif du témoignage dans saint Luc (ch. III, v. 15.) et dans saint Jean (ch. I, v. 19 et 25.) n'est pas le même, et que nous ne devons donner la préférence, ni à saint Luc avec Strauss, ni avec de Vette à saint Jean. Tous les deux ont parlé d'époques différentes dans la vie du Christ, et l'on ne peut les opposer l'un à l'autre.

CHAPITRE II.

A l'égard du temps que dura le séjour de Jésus dans le désert, aussi bien que du but et de la conséquence de ce séjour, les trois évangélistes s'accordent parfaitement entre eux. Tous ils indiquent la tentation comme le fait qui remplit, au moins qui domine les quarante jours que Jésus passa dans le désert; au contraire, ils varient dans les détails de leur relation, comme cela arrive dans de libres récits sur le même sujet, faits par divers auteurs. Saint Matthieu dit que Jésus a été conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté, et que, lorsqu'il eut jeûné quarante jours, le tentateur s'approcha de lui (ch. IV, v. 1-3.); d'après saint Luc, Jésus est conduit en esprit dans le désert, et tenté par le démon pendant quarante jours; après qu'il a jeûné tout ce temps, il a faim, et le démon s'avance vers lui. (Chap. IV, v. 1-4.) Les deux évangélistes racontent de

même les trois tentations que l'on connaît, avec la seule différence que la seconde, dans saint Matthieu, est la dernière dans saint Luc, et que la troisième, dans celui-ci, est la seconde dans celui-là. Marc s'exprime très-brièvement: « L'Esprit, dit-il, le conduisit dans le désert; il y resta quarante jours, pendant lesquels il fut tenté par Satan, et se trouva au milieu des bêtes sauvages. » (Chap. I, v. 12.) Ces différences doivent d'autant moins nous surprendre, qu'on ne peut les attribuer au fait extérieur, si l'on peut dire, mais à l'esprit même de l'événement, dont la tradition a pu se conserver moins facilement, et dont l'exposition, dans chacun des trois premiers évangélistes, se rattache à l'ensemble. Dans ce qui constitue le fait en général, les trois évangélistes sont d'accord: nous voulons parler des quarante jours passés dans le désert et du jeûne de Jésus. Car, bien que saint Marc ne fasse pas mention du jeûne, il l'indique par ces mots: *En meta tôn thêriôn*, « Jésus était parmi les bêtes sauvages. » Il n'y a là rien d'aussi extraordinaire que le croit Schleiermacher; il ne s'agit que d'un séjour dans le désert au milieu des bêtes sauvages; mais il n'est nullement question des troupeaux entiers dont parle Schleiermacher, ni des animaux féroces, des tigres et des léopards, qui n'existent que dans l'imagination des anciens commentateurs. Il est question des animaux des champs et des bois, opposés aux animaux domestiques. Ce que le récit évangélique veut désigner ici, c'est une profonde solitude, loin du commerce des hommes. En tout cas, il nous est donné à entendre que Jésus ne prenait pas la nourriture ordinaire, mais que les anges lui apportaient la sienne (*kai oi angueloi dieêkonoun autô*); que les anges le servaient; ou bien que la nature, laissée à elle-même, se nourrissait de sa propre substance, qu'il jeûnait. Il est impossible de conclure, avec la légèreté de Strauss, que saint Marc, dans ce passage, comme dans

d'autres, « imite les évangiles apocryphes, dont les fictions arbitraires, dit-il, ne peuvent aller plus loin qu'en cette occasion, ce qui force à pénétrer dans le sens du récit de saint Marc. »

D'après le récit uniforme de saint Luc et de saint Marc, d'où il résulte que la tentation aurait duré pendant tout le séjour de Jésus dans le désert, et en raison de la preuve contenue dans la relation du premier, que les trois tentations particulières de Satan n'excluent pas la tentation générale, qui s'applique dans le désert à toute la vie de Jésus, on peut comprendre le récit de saint Matthieu dans le même sens, c'est-à-dire, admettre que, d'après lui, Jésus n'a quitté le désert que lorsqu'il a été libre de toute tentation. Qu'il y ait été exposé tout le temps qu'il fut dans le désert, c'est ce qui résulte assez clairement des paroles mêmes du texte et de l'infinitif *peirasthênai* (S. Matth., chap. IV, v. 1.), qui, suivant l'expression juive et le mot grec, s'applique à un but général, indiquant une époque de probation.

Or, il y a ici un dessein de Dieu exprimé, une nécessité morale, « pour être tenté. » Cette interprétation me paraît bien plus vraisemblable que l'explication qui s'offre au premier regard, d'après laquelle il existerait une différence entre saint Luc et saint Marc. En tout cas, à supposer que cette différence fût réelle, on serait forcé d'accorder qu'elle s'applique purement à la forme du récit, et qu'on n'en peut tirer aucune conséquence contre le caractère historique de la tentation en elle-même [1].

Mais voici un argument de Strauss : « L'évangile de saint Marc, dit-il, a été visiblement composé avec saint Matthieu et saint Luc [2] ; or, dans le cas présent, on se voit forcé,

[1] Strauss, pages 399 — 401, a envisagé cette différence d'une manière trop superficielle et n'a pu en pénétrer le sens.

[2] Strauss, vie de Jésus page 65; notre introduction, page 32.

soit de faire puiser saint Luc dans saint Marc, ou saint Marc dans la tradition, ce qui est contradictoire, puisque saint Marc n'a écrit son évangile que d'après saint Matthieu et saint Luc, sans consulter la tradition, suivant Strauss, et que saint Luc ne pouvait en même temps servir de base à saint Marc et lui devoir la sienne. Dans saint Luc, continue Strauss, se trouve le fait anti-historique, que Jésus fut tenté quarante jours par le démon, sans qu'il indique nominativement aucune des tentations, mais seulement quelques-unes des dernières; et c'est ce que notre critique explique ainsi : Tantôt l'histoire de la tentation nous est racontée d'une manière indéterminée comme dans la tradition non écrite, et alors le mot *peirasthênai*, « pour être tenté, » se rapporte aux quarante jours. Marc procède ainsi : tantôt les faits sont désignés, et la faim qu'éprouva Jésus les place après le quarantième jour. C'est ce que nous voyons dans saint Matthieu.

Luc nous offre une relation confuse, où il mêle ce qui est déterminé et ce qui ne l'est pas, d'une manière à peine supportable, et où, après l'indication vague d'une tentation de quarante jours, il ajoute en outre des faits précis qui sont arrivés plus tard.

Admettons-nous que saint Luc ait pris son récit dans saint Matthieu et saint Marc, Strauss réclame en vertu de sa première opinion que nous avons indiquée plus haut, c'est que saint Marc a composé son évangile d'après saint Matthieu et saint Luc; il faut donc, pour ne pas entasser l'arbitraire sur l'arbitraire, reconnaître au moins que saint Marc, ne s'étant ici réglé, d'après Strauss, ni sur saint Matthieu ni sur saint Luc, le premier évangéliste doit immédiatement à la tradition son récit indéterminé; or, si l'on admet une fois qu'un tel récit émane de la tradition comme celui de saint Matthieu, qui est précis, on tombe dans une étrange inconséquence; on suppose que saint

Marc, dont on regarde l'exposé, à l'égard de l'histoire de la tentation, comme la pure empreinte d'une des deux traditions, celle qui est indéterminée, n'y a pas puisé, puisqu'il aurait puisé à la même source que celle de saint Matthieu, qui est précise, et comme cela serait impossible; qu'il aurait consulté des sources qui jetaient le trouble et la confusion dans les deux traditions. Et alors quel abréviateur ce serait que saint Marc [1]! Si saint Luc, suivant Strauss, est incohérent, saint Marc l'est aussi, lui qui cependant, sans autre guide que saint Matthieu et saint Luc, découvre la vraie tradition, ce qui est inconciliable [2].

Il est difficile de regarder le récit de saint Marc comme un simple abrégé de saint Matthieu et de saint Luc. Un abrégé de ces deux évangélistes, qui ne les rendrait pas méconnaissables et ne les changerait pas complètement, n'est pas possible, parce que, chez eux, les principaux faits sont liés étroitement. Mais, dans un abrégé auquel on fait subir une transformation de cette nature, il faut avoir un autre point de départ pour justifier le changement du livre qu'on résume; or, c'est ce qui ne se montre pas pour saint Marc. Et, puisque nous avons reconnu indubitablement, dans la prédication de saint Pierre, une source pour saint Marc, indépendante de saint Matthieu et de saint Luc, il paraît bien plus convenable de considérer le récit de saint Marc comme ne devant rien au premier et au troisième évangile. Ce point de vue peut beaucoup contribuer à expliquer l'histoire de la tentation. Le récit de saint Marc con-

[1] On se souvient que, d'après Strauss, l'évangile de saint Marc est l'abrégé des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc.

[2] Voici les propres paroles de Strauss: « On ne peut pas dire que Luc ait écrit d'après Marc; mais, au contraire, Marc a puisé ici, dans Luc, toute la partie vague de l'histoire de la tentation. » (Vie de Jésus, page 401.)

firme tout d'abord la conclusion que nous avions tirée de l'examen attentif de cette histoire, dans son esprit même, c'est qu'elle consiste surtout dans la tentation du démon, *peirasmos tou diabolou,* envisagée généralement; que le démon ait tenté le Christ, voilà le point essentiel; quant aux trois tentations particulières, elles ne sont que l'expression spéciale, que l'exemple choisi d'un fait général.

CHAPITRE III

La manière dont les trois premiers évangélistes ont raconté l'histoire de la tentation ne peut autoriser aucun doute sur sa vérité historique; mais le fonds en dit encore ici plus que la forme. Il y a, suivant Strauss, dans le fait même, quelque chose de si choquant, de si étrange pour la plupart des hommes, qu'ils sont disposés à le révoquer en doute, et à nier ce fait comme l'histoire qui nous en est parvenue. « Surtout, quand on s'en rapporte à notre époque, à ses lumières, qui forment un tel contraste avec le récit des évangélistes, on a pitié de ceux qui ont pu s'en contenter; on plaint leur aveuglément et leur manque de science. » Il convient dans une telle question, d'être sérieux, prudent, et de se livrer à un solide examen, solide avant tout; car il y a encore lieu d'espérer qu'on échappera à l'arrêt de proscription fulminé par Strauss, s'il ne s'agit aucunement ici d'adopter ses nouveautés et de mériter ses éloges.

Il faut d'abord distinguer entre la lettre et l'esprit de l'histoire évangélique, et ne pas penser comme beaucoup de commentateurs, qui croient que le sens des évangélistes est tout dans la lettre. C'est un système dont nous devons déclarer la fausseté; car, puisque personne ne soutient qu'il ne peut pas y avoir d'autre sens que le sens littéral, en supposant qu'il soit inadmissible, absurde, et que les événe-

ments envisagés de cette manière deviennent historiquement impossibles, il faut adopter en principe cette donnée, qu'il y a un autre sens que le littéral, pour en découvrir un qui soit véritable. Car il serait aussi peu logique d'attribuer d'avance aux évangélistes des idées vraies, c'est-à-dire les mêmes que les nôtres, sur les circonstances qu'ils nous exposent, que de leur imputer aussi d'avance, les vues les plus absurdes et les plus contradictoires. Lorsque, dans les paroles dont ils se sont servis, on ne voit pas la nécessité d'avoir recours à cette dernière explication, il est évident qu'il faut passer de la lettre à l'esprit. Il n'y a là, au reste, rien d'arbitraire, cela dépend beaucoup du caractère et de l'ensemble du récit et de la forme que l'on sait familière à l'historien. Tel est le principe qui doit nous conduire, si nous voulons éviter d'échouer comme Strauss, faute de boussole.

CHAPITRE IV.

1° Que l'on rapproche de notre manière de voir, ces paroles de saint Matthieu : Jésus fut conduit par l'esprit dans le désert pour y être tenté par le diable (chap. IV, v. 1.), on soulèvera, ainsi, de nombreuses questions. « A quoi, a-t-on demandé, doit servir cette tentation? Elle ne peut avoir lieu en vertu d'une substitution du Christ à l'humanité, et comme moyen, pour elle, de délivrance; son sens ne peut pas être davantage que Dieu a voulu commencer par éprouver Jésus spécialement. Ou bien faut-il reconnaître, au contraire, qu'il était naturel que Jésus, comme nous, fût éprouvé en tout, d'après l'épître quatrième aux hébreux, verset 15; de sorte que la mesure de toutes les épreuves, s'appliquât à sa vie, et que même une tentation du démon en personne le distinguât de nous autres, qui ne sommes pas livrés à ce genre de tentations? » Mais il est impossible de soutenir une telle absence, ou plutôt une telle

contradiction de but : que Dieu n'ait pas dû éprouver Jésus, et que, cependant, Jésus ait dû être éprouvé, etc. ; car il ne faut pas séparer de cette question de la tentation l'examen complet de tous les buts qu'elle peut avoir, et il importe de prouver qu'elle ne peut en avoir qu'un, celui qui est dans la question même, à laquelle cet examen s'applique. Il est donc nécessaire de se placer sur ce terrain spécial, au lieu de soulever la poussière de discussions sans portée, dont les nuages ne peuvent que troubler la vue. Or, un critique sérieux doit, avant tout, découvrir le but de l'écrivain qu'il étudie, et, par là, s'efforcer de déterminer la nature des faits qui sont placés dans la sphère des idées de l'auteur. Cela est d'autant plus indispensable qu'il est notoire que les écrivains juifs et ceux du nouveau Testament s'écartent beaucoup en général quant au point de départ, de notre manière de voir. Citons de la manière suivante, avec un léger changement, les paroles de saint Matthieu : « *anekhtê eis tên erêmon upo tou pneumatos ina peirastê upo tou diabolou* : » il fut emporté dans le désert par l'Esprit, afin qu'il fût tenté par le diable. Or, cette substitution du parfait à l'infinitif est d'autant plus permise [1], que le tour de la phrase, dans ce qu'il a de choquant en apparence, prend un caractère plus tranché, et que le subjonctif a plus de force que l'infinitif, qui est dans le texte. Voilà donc littéralement, le but de l'histoire de la tentation. Jésus fut conduit dans le désert, pour être tenté ; ou afin qu'il fût tenté ; mais que l'on retrouve ici cet esprit religieux, d'après lequel les écrivains juifs et chrétiens ont envisagé tous les événements, cela est incontestable. C'est ce qu'on voit souvent dans saint Matthieu. Les faits humains n'y perdent pas, pour cela, leur caractère ; chaque cir-

[1] Il n'y a rien d'arbitaire à remplacer *peirasthenai* être tenté par *peirastê* qu'il fût tenté ; l'infinitif justifie le parfait. (Note du trad.)

constance importante n'est pas représentée comme ordonnée par Dieu ; mais l'histoire du monde est le développement d'un plan divin. Au-dessus de ce monde du libre arbitre, et des accidents de la volonté humaine, il y a une règle supérieure, toute puissante, céleste, qui ramène tout à un but fixe et déterminé. Il faut considérer ainsi la tentation de Jésus comme une nécessité morale, contenue dans l'économie des desseins de Dieu sur le monde. Si l'on demande à un historien qui envisage ainsi les événements à quoi cela sert, il a le même droit d'être surpris d'une telle question qu'aurait celui qui l'interroge, si on lui demandait compte de l'existence du monde et de la sienne. Comme nous ne sommes pas identifiés, avec l'exposition des faits, au point de vue divin, autant que les évangélistes, il nous est plus facile de passer de la surprise au calme du raisonnement, et de répondre à cette question, savoir quelle est l'esprit de l'histoire de la tentation et quelle place elle occupe parmi les faits de l'Evangile.

Pourquoi elle se présente immédiatement après le baptême, c'est là un point spécial dont il faut d'abord s'occuper. Nous poserons ainsi la question : Y a-t-il rien, dans la tentation de Jésus, qui puisse nous faire soupçonner qu'elle ait eu lieu à une autre époque et dans d'autres circonstances?

Après son baptême par saint Jean-Baptiste, Jésus était prêt à entreprendre sa grande œuvre, à opérer le salut des hommes, triompher du péché, et *du prince de ce monde.* Du moment que son premier acte était de repousser le mal, il pouvait entreprendre d'affranchir les hommes du péché et du prince de ce monde. Car, bien que la tentation de Satan se soit étendue jusqu'à la fin de la vie du Christ (S. Luc., chap. IV, v. 13. — Jean, chap. XII, v. 31 ; chap. XVI, v. 11), cependant une victoire décisive, tout d'abord, était la condition indispensable d'une œuvre extraordinaire et de l'appui du ciel, qui se manifestait ainsi dès l'ori-

gine. (Jean, chap. I, v. 52.) Quand les disciples, pleins de joie d'avoir chassé les démons au nom de Jésus, retournent auprès de lui, il leur fait cette réponse : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. » (S. Luc. chap. x, v. 18.) Ce ne sont pas les paroles de celui qui a livré à l'esprit du mal une lutte ordinaire, mais qui, bien plutôt, a déjà remporté une victoire décisive, et qui a porté un coup mortel à l'ennemi. Jésus, au commencement de sa mission, subissait cette tentation qui en était comme l'initiative, immédiatement après son baptême ; il consommait tout par sa mort. (Jean, chap. XIV. v. 30.) Là est la raison de la tentation de Jésus, et son lien avec sa vie publique et avec sa mort, afin que « chef et auteur du salut » (Epître de saint Paul aux Hébreux, chap. III, v. 10), il fût le premier à vaincre le mal par lui-même ; ainsi les hommes étaient comme témoins oculaires de cette victoire de Jésus, quoiqu'il n'y ait *rien en moi qui lui appartienne* (au prince de ce monde, au démon). (S. Paul, chap. XIV, v. 30.). Ainsi les hommes étaient amenés à la croyance en Jésus, à la soumission envers la vérité, et enfin à la condition de cette croyance, la destruction du mal. L'exposition évangélique a lié la tentation de Jésus avec cette plénitude de l'esprit divin qui se manifesta en lui à l'occasion de son baptême (S. Matth. chap. IV, v. 1. — S. Marc. chap. 1, v. 12. — S. Luc. Chap. IV, v. 1.) ; le démon lui-même, parle dans ce sens de la divinité de Jésus *ei uios ei tou Theou*, *si tu es fils de Dieu !* (Matth. chap. IV, v. 3, et 6.) Or, quel est le but de l'exposition évangélique ? D'insister sur le grand point, sur le point unique et nouveau, la délivrance du monde que Jésus allait opérer, d'où les attaques de l'enfer !

Si nous cherchons le caractère religieux de la tentation, l'exposition évangélique nous le montrera dans le séjour que Jésus fit au désert, et dans son jeûne.

Dès que Jésus eut donné, par son baptême, le signal de la délivrance immédiate des hommes, il se retira quelque temps dans la plus profonde solitude, où, séparé du monde, il se livra à la méditation et au jeûne, pour se préparer à l'œuvre qu'il allait accomplir. Il reconnut comme la base même de sa mission l'union de sa volonté avec la volonté divine; de sa vie avec l'essence divine, source éternelle de cette vie. Il considéra que la concupiscence, l'ambition et l'orgueil sont les trois grands leviers qui agissent sur l'humanité et l'arrachent à ses devoirs envers Dieu. Or, tandis qu'il méditait ainsi, l'esprit du mal vint l'attaquer sur ces trois points pour tenter s'il pourrait le faire dévier de son éternelle origine. Si l'esprit du mal n'a cessé de travailler contre Jésus pendant toute sa vie, c'est surtout dans un moment décisif de cette vie que ses attaques devaient avoir le plus d'importance. Et ce qui caractérise cet esprit, que nous voyons ici en dehors de ses luttes ordinaires contre l'humanité, c'est qu'il se développe avec le plus de puissance là où il se trouve en face de sa contradiction la plus absolue, le Christ! Il attaque donc Jésus avec plus de violence que les autres hommes, et le combat qu'il vient lui livrer est en rapport avec la circonstance de la vie de Jésus où la tentation a lieu. Les causes de cette guerre de Satan contre le Christ, c'est d'abord cette préparation du Christ, après son baptême, à l'œuvre du salut des hommes; c'est ensuite, l'accomplissement de cette œuvre sur la croix. La tentation de Jésus, pendant cette retraite préparatoire du désert, a donc un sens d'une haute portée religieuse, et, placées à cette époque, les attaques du démon achèvent de le préciser.

CHAPITRE V.

On repousse l'idée du jeûne de quarante jours; on en attaque la possibilité : à tous égards, on conteste l'utilité d'un si long jeûne [1]. Les uns ont voulu en raccourcir le terme [2], les autres en restreindre l'application [3]; faux-fuyants adoptés pour la circonstance, et dont le résultat est de rabaisser en général le merveilleux de cette histoire qu'on ne cherche à faire ressortir d'un détail que pour le combattre ensuite. Le caractère du récit, dans saint Matthieu et dans saint Luc, permettait encore, peut-être, de regarder les quarante jours de jeûne comme un ornement qui donnait plus de vie et de couleur à cette apparition de Satan dans le désert, sur le pinacle du temple et la haute montagne; apparition qui, en aucun cas, n'est prise dans le sens littéral. Mais le récit de saint Marc n'est pas lié de la même manière, et il énonce sèchement la tentation de Jésus dans le désert pendant quarante jours, sans y chercher aucun embellissement. Or, si, d'après le caractère spécialement historique des évangiles, on ne peut nier que ce nombre de quarante soit ce qu'on appelle un chiffre rond et le plus vraisemblable, qui résulte de données positives, on doit le considérer comme très-approximatif, et, à tous égards, ne pas s'en écarter assez pour rapprocher le jeûne miraculeux de Jésus, qu'il faut comprendre dans le sens le plus extraordinaire, des possibilités communes de la vie. D'un autre côté, saint Marc nous facilite la solution de la difficulté; car il ne semble pas vouloir parler d'un autre jeûne que celui qui se pratique dans un désert,

[1] Strauss.

[2] Côster.

[3] Rosenmuller, Kuhnol, Schott, Hennemberg.

au milieu d'animaux sauvages ; ainsi ces expressions *nesteusas* (ayant jeûné) de saint Matthieu et *ouk ephagen ouden* (Il ne mangea rien) de saint Luc , peuvent s'entendre de la même manière. Le récit de saint Marc, comme nous avons cherché à le montrer plus haut , a une base qui lui est propre et n'est pas une simple compilation de saint Matthieu et de saint Luc , qui , pour abréger, passerait l'article du jeûne , il nous autorise donc à admettre que le jeûne de Jésus peut s'expliquer dans un sens relatif, et par la nourriture frugale qu'offrait le désert, en admettant aussi que les expositions de saint Matthieu et de saint Luc permettent philologiquement de croire qu'il s'agisse d'une abstinence complète.

La supposition que ces mots *nesteusas* ayant jeûné, et *ouk ephagen ouden* il ne mangea rien, doivent s'entendre du jeûne dans toute l'étendue du mot, nous paraît beaucoup moins sûre qu'on n'a voulu le donner à entendre. Avant tout, il faut se souvenir que dans le nouveau Testament beaucoup de mots ne doivent pas s'interpréter d'après leur sens primitif, mais relatif. (S. Matth., ch. VI, v. 24. — S. Luc, ch. XIV, v. 26 ; ch. XVI, v. 13. — S. Jean, ch. XII, v. 25. — Ep. aux Rom., ch. IX, v. 13 ; ch. XIV, v. 3, 6.) Lorsque par exemple, dans saint Luc (ch. XIV, v. 26), Jésus dit : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs , et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple ; » lorsque Jésus se sert de ces expressions, il parle assurément dans un sens relatif. Toutes ces formes de langage qui sont fréquentes dans l'Evangile, ont une signification certaine ; pour la trouver, il ne s'agit que de se placer au point de vue de l'auteur qui les a employées. Saint Jean-Baptiste nous est représenté comme ne mangeant ni ne buvant, *mête estiôn mete pinôn* par comparaison avec la vie ordinaire, où l'on ne se soumet à aucunes restrictions. Saint Luc (ch. VII, v. 33),

parlant du genre de vie du précurseur, s'exprime ainsi : *Mête arton esthiôn mête oinon,* c'est-à-dire, « qu'il ne mangeait pas de pain et qu'il ne buvait pas de vin, » ce qui revient absolument au même que cette phrase figurée : » il ne mangeait ni ne buvait. » Le vin était dans la Palestine le breuvage ordinaire, et le pain la nourriture quotidienne ; s'en abstenir, c'était renoncer au genre de vie commun. Se refuser le vin et toute espèce de spiritueux, *oinon kai dikera ou pinôn.* c'était pour *le nazaréen* (l'homme ou la femme qui faisait vœu de se sanctifier) un commandement absolu. Ainsi cette loi d'abstinence existait, dans l'ancien comme dans le nouveau Testament, et s'appliquait au vin comme à tout spiritueux. Le retranchement du pain n'est qu'un jeûne plus sévère. C'est le jeûne qu'avait observé saint Jean-Baptiste, et qu'il est naturel, d'après tout ce que nous avons vu, d'après les paroles mêmes des évangélistes, d'attribuer à Jésus, dans le désert, comme saint Jean-Baptiste avait été dans le désert.

Ne pas manger de pain, ne pas boire de vin, c'est, en un mot, se substanter tout autrement que le reste du monde, c'est vivre dans le jeûne, et la privation est si grande qu'elle semble absolue, et qu'on peut la caractériser d'une manière hyperbolique en disant, soit : « il ne mangeait ni ne buvait (saint Jean-Baptiste), » soit : « il jeûna quarante jours (le Christ.) »

Cependant, quoique le jeûne de saint Jean-Baptiste et de Jésus dans le désert, fût sans aucun doute le même, leurs motifs différaient, et la même cause ne les y avait pas poussés. Saint Jean menait la vie ascétique, et le jeûne faisait une partie intégrante de cette vie ; or, Jésus n'était pas entré dans le désert comme hermite, il y allait jeûner et se préparer à sa mission. Dans l'ancien Testament, Daniel se prépare, en jeûnant, à une révélation divine. (Daniel, ch. x, v. 1 ; ch. xi, v. 13.) Non-seulement Jésus voulait pour quel-

que temps, s'arracher au monde, mais par le jeûne le plus rigoureux, s'en abstraire et se concentrer en lui-même.

Mais quant à un jeûne *absolu*, dont nous n'entrevoyons pas la nécessité, c'est ce qui n'est aucunement indiqué. On se prévaut de cette expression : « ensuite il eut faim. » S'il n'y avait aucune différence entre le genre de vie de Jésus et celui de saint Jean-Baptiste dans le désert, si Jésus n'avait pas jeûné et avait pris la nourriture du désert, *trophê tes eremias*, seulement avec plus de réserve, on pourrait dire avec un écrivain, « *Par erat, Matthœum perspicue quidem dicere,* coctorum *eum tùm cœpisse* ciborum desiderium. » Mais si la faim de Jésus est en tout cas, suffisamment motivée par le jeûne, l'on peut, ou interpréter ce jeûne dans le sens de l'abstinence complète, sans qu'elle soit de quarante jours, ou de l'abstinence limitée.

Mais on raisonne ainsi par induction : puisque le jeûne figuratif de Moïse et d'Elie a été aussi l'abstention absolue de toute nourriture, ainsi Jésus d'après l'exposition évangélique, doit avoir également jeûné quarante jours dans toute l'étendue du mot [1]. Avant de se rendre à l'exactitude de ce rapprochement, il faut examiner deux choses : ou Moïse et Elie ont strictement jeûné pendant quarante jours, et à cause de ce précédent, Jésus a dû, quarante jours aussi, s'abstenir de toute nourriture; car, si l'on accepte en principe, ce fait d'un jeûne absolu de quarante jours, le même fait ne peut offrir aucune difficulté dans l'histoire évangélique. Mais nos critiques ne pensent pas ainsi, ils révoquent en doute la vérité historique du récit de l'ancien Testament, et par conséquent, de l'exposition évangélique; ou, Moïse et Elie n'ont pas jeûné quarante jours et d'une manière absolue, et on n'a présenté à cet égard qu'une assertion : donc Jésus lui-même n'a pas observé un jeûne de quarante jours

[1] Strauss.

dans le désert, et la tradition l'a supposé suivant Strauss. Si l'on se règle d'après l'histoire évangélique, d'après le but de cette histoire, et ses auteurs, comme aussi d'après l'époque de la composition des trois premiers évangiles, leurs auteurs (si nous nous bornons ici à parler de saint Marc et de saint Luc) étaient à même de distinguer entre l'histoire et les faux bruits, de même que les contemporains et les lecteurs des évangiles, en possession d'une tradition ininterrompue qui remontait aux témoins oculaires et aux apôtres, ne pouvaient se laisser tromper par un évangile *mythique* ou apocryphe. Le but de l'histoire évangélique ressortait si bien de l'histoire véritable et de faits réels, que le mythe ne pouvait s'y glisser.

Et si le caractère historique de la tentation, est fondé sur l'authenticité de nos évangiles, le type de cette histoire est dans l'ancien Testament; on ne peut sérieusement baser sur des figures de la Bible un mythe imaginaire de la tentation de Jésus, sans aucune idée arrêtée à l'égard de l'authenticité ou de la non authenticité de cette tentation, surtout quant à la nature et aux quarante jours du jeûne, comment arriverait-on à une solution dans ce systême tout hypothétique? Tout n'est-il pas ainsi livré à l'arbitraire? Strauss, au point de vue de sa critique négative, s'exprime ainsi : « Privés de toute base historique, nous nous trouvons forcés d'avoir recours, pour le récit de la tentation, seulement à des idées, à celles des Juifs et des premiers chrétiens, et nous sommes heureux de pouvoir dire qu'il ne se trouve rien dans ce récit qui ne puisse s'expliquer d'après les figures de l'ancien Testament, ou les notions d'alors sur le Messie et sur Satan. »

Si la supposition que la tentation de Jésus manque de toute base historique est vraie, au moins revêt-on ce fait, que l'on nie, des idées de l'ancien Testament, et applique-t-on à Jésus, malgré l'histoire, les figures de la Bible.

Mais l'accord même de ces idées et de ces figures, avec l'histoire de la tentation, ne justifie nullement la supposition de Strauss. Comment soutenir le rapprochement que l'on fait ici entre l'ancien Testament et le nouveau, entre Moïse et Jésus-Christ? Moïse pendant les quarante jours qu'il écrivit les tables de la loi, ne fut ni dans le désert, ni parmi les bêtes sauvages, ni avec le démon, mais avec Dieu sur le mont Sinaï. (Moïse, liv. II, ch. XXIV, v. 27-28.) On ne voit nulle part que, pendant ces quarante jours, il n'ait pris aucune nourriture; mais il est dit qu'il ne mangea pas de pain et qu'il ne but point d'eau. (Moïse, liv. II, ch. XXIV, v. 28; liv. V, ch. IX, v. 9, 18.) Ce qui revient à ce que nous avons dit déjà des jeûnes des Juifs, de ces mots, « ne pas boire et pas manger, » qui s'appliquaient dans ce sens : « Ne pas manger de pain et ne pas boire de vin. »

En dernière analyse, si l'on suppose que la tentation de Jésus n'est pas historique, on pourrait aussi soutenir que les figures de Moïse et d'Elie n'ont, en elles-mêmes, aucun sens, et surtout que les quarante jours de jeûne de Jésus ne sont nullement démontrés. A l'égard des quarante jours, comme nous l'avons déjà remarqué, il est vrai qu'il ne faut pas s'en tenir strictement au sens littéral, mais ce peut être un nombre approximatif, un chiffre rond. En adoptant cette opinion, on n'entend pas dire que l'histoire évangélique ait choisi ce nombre, parce que Moïse a jeûné quarante jours, et qu'Elie a été soutenu quarante jours dans sa fuite par le secours spirituel de l'ange, mais parce que ce chiffre, qui se rapproche du nombre historique, pour parler comme les anciens [1], est un nombre mystique, c'est-à-dire qui n'est pas arbitraire, mais qui est déterminé par Dieu; nombre mystérieux [2], qui annonce des événements importants au

[1] Basile, Homélie sur les quarante martyrs.

[2] Moïse, liv. I, chap. VII, v., 12; liv. II, chap. XVI, v. 38, liv. IV. chap. XIII, v. 26., etc.

point de vue de l'esprit saint. Si nous établissons ici un rapport figuratif entre Jésus et Moïse, quoique l'Evangile garde un silence complet à cet égard, il ne s'ensuit pas que parce que Moïse a jeûné quarante jours, Jésus a jeûné pendant le même espace de temps, ou que la tradition ait mesuré son jeûne sur celui de Moïse; ce qu'il faut conclure, c'est que, lorsque parmi les Juifs, on se préparait à l'accomplissement d'une grande mission, on pratiquait le jeûne, et qu'ainsi Moïse, sur la montagne, Jésus dans le désert, étaient dans une position analogue, et que, par conséquent, Moïse et Jésus ont jeûné.

CHAPITRE VI.

« La pierre d'achoppement, dit Strauss[1], est l'apparition du diable en personne avec ses tentations. » Strauss a raison, on ne peut souffrir, maintenant, l'idée du démon, et l'on a perdu toute espèce de goût pour les histoires où il joue un rôle. Mais on reconnaîtra facilement que l'existence même de l'esprit du mal dépend, en quelque sorte, du fait que nous examinons. Sans doute, plus le récit, dont il s'agit, est extraordinaire, plus nous sommes enclins à douter de l'existence du démon. Mais il nous semble que ce reproche d'étroitesse, dans les idées, qu'on applique à ceux qui admettent cette existence surnaturelle, on peut le renvoyer à ceux qui ne l'admettent pas. Ce n'est pas ici notre objet d'établir une recherche sur la nature du principe du mal; ce qu'il importe, c'est d'examiner si les faits qui forment l'histoire de la tentation, nous permettent de soutenir la possibilité de l'événement lui-même.

Tout dépend de la manière dont on peut expliquer l'histoire de la tentation. Si on l'explique à la lettre, on accumule

[1] Vie de Jésus, page 406.

les difficultés, et même les absurdités, à un tel point que la vérité historique en est comme étouffée. Qu'on se jette dans un autre extrême, et qu'on ait recours aux paraboles, on dépouille, tout d'abord, l'événement de son caractère historique. D'un autre côté, si non seulement le sens commun, mais le caractère même des évangiles, les expressions de Jésus et de ses apôtres sont en contradiction manifeste avec le sens littéral, il se trouve aussi que la nature historique de la tentation est si bien établie par le texte, que l'explication en paraboles ne semble pas moins arbitraire que l'explication littérale paraît absurde. Il faut donc trouver un milieu entre les deux extrêmes. Il est facile d'en démontrer la nécessité. Mais ce milieu ne peut consister dans l'alliage, ou plutôt dans la confusion, de la parabole et de la lettre. C'est le système nouveau, celui de Strauss. Tandis qu'il se prononce pour le commentaire littéral de la tentation, afin de détruire son caractère historique, il l'envisage au point de vue des idées qui lui servent de base : ces idées passant par la tradition, s'y seraient revêtues d'un caractère de parabole, mais malgré les altérations successives qu'elles auraient éprouvées, on nous les aurait données comme de l'histoire. Ainsi, nous devons nous en tenir, suivant Strauss, au sens littéral, mais ce sens littéral est *parabolique !* Et voilà ce que l'on appelle une critique scientifique et impartiale ! Dans le fait, s'il est permis de tourner, en même temps, autour de deux pôles contraires, et de s'appuyer, dans une même question, sur des principes contradictoires, Strauss nous réserve encore, dans l'exégèse, toute une série de ces tours d'adresse, pour les appeler par leur nom, qui lui sont si familiers !

Pour ne point passer comme Strauss, d'un extrême à l'autre, et trouver ce milieu que nous cherchons, il faut, avant tout, partir d'un principe. Les nombreuses et diverses explications que l'on a données de l'histoire de la tentation,

n'ont conduit à aucun résultat certain, et à quelques exceptions près, elles sont aussi justifiées les unes que les autres. Cela prouve que le premier pas est encore à faire, et qu'on n'est pas arrivé au point de la question. Partout où se présente réellement le sens littéral, il faut l'admettre, et l'on ne peut y substituer une autre explication que d'après une base certaine. Ce n'est qu'à un degré bien précis qu'on peut s'écarter du sens littéral, à mesure qu'on en remarquera l'insuffisance, et dans la proportion de cette insuffisance, jamais autrement; tant qu'il y aura, en un mot, des raisons contre l'application littérale.

C'est principalement sur les langues différentes dont s'est servi l'Evangile et sur les discours de Jésus qu'il faut se régler pour s'écarter du sens littéral; car si l'histoire de la tentation a un fondement historique, Jésus a dû en faire part à ses apôtres. Dès le début de son entrée dans la vie publique, Jésus s'exprime ainsi dans saint Jean, en présence de cet évangéliste, d'André, de Pierre, de Philippe et de Nathanaël : « En vérité, en vérité, je vous le dis : vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme. » (S. Jean, chap. I, v. 51.) Aucun sage critique ne prendra ces paroles dans le sens de l'échelle de Jacob. (Moïse, liv. I, chap. XXVIII, v. 12.) Que les anges descendent sur le Fils de l'homme, cela signifie l'appui extraordinaire que le Messie attend et reçoit du ciel par le ministère (*diakonia*) des anges. Si ces expressions, qui conviennent peu à un discours très-prosaïque en lui-même, s'y rencontrent cependant[1]; de quel droit conclurait-on que ces paroles, dans saint Matthieu (chap. IV, v. 11.) : « Les anges s'approchèrent et ils le servaient (*diakonen*, » qui, dans l'histoire de la tentation, apparticn-

[1] Le discours relatif à Nathanaël : saint Jean chap. I, v., 50.

nent à tout un ensemble métaphorique, doivent se prendre dans un sens tout littéral?

L'interprétation du mot *diakonen* (servir), dans le sens de *cibos ministrare*, appartient en effet à l'idiome hellénique, et beaucoup de commentateurs l'ont adoptée; elle s'accorde avec le mot *epeinase*, « il eut faim, » qui se trouve dans le deuxième verset. Cette interprétation paraît aussi fondée sur cet autre mot *nêsteusas*, « ayant jeûné. » Car, dit-on, de l'instant que le démon se présenta à Jésus qui jeûnait, jusqu'à la fin de la tentation, il n'eut pas le temps d'apaiser sa faim, parce que la tentation fut ininterrompue. C'est donc après, qu'il a dû satisfaire sa faim, et c'est alors que les anges le *servaient*. Quelle conclusion! Le jeûne, la faim, la demande du démon, pour apaiser cette faim, de changer des pierres en pain; enfin cette faim apaisée, de quelque manière qu'elle l'ait été, tout cela ne forme que le cadre de la tentation de Jésus, et on ne peut rien y voir de la nature et de la marche spirituelles de l'événement. Et aussi qu'on examine si le mot *diakonia*, « le ministère des anges, » ne s'applique pas très clairement à la tentation en elle-même et à l'appui divin que recevait Jésus, et quelle est celle des explications qui est la plus juste et la plus nécessaire, l'une spirituelle, l'autre matérielle? L'esprit divin, dans saint Luc (chap. IV, v. 1.), conduit Jésus dans le désert. Or, quel peut être le but de la tentation de l'esprit du mal? Diviser, s'il lui était possible, la nature divine et la nature humaine dans le Christ; détruire l'unité et la paix dans l'âme de Jésus; se placer, au moins, entre le ciel et lui. Et voilà aussi comment est marquée la fin de la tentation: *Angueloi proselthon kai diêkonoun autô*, « les anges s'approchèrent et le servaient. En effet, Satan vaincu s'éloigne, les anges s'approchent et servent le Christ. Voilà comme doit finir l'histoire de la tentation, comme elle est complète, et ne se perd point dans des détails qui n'en résumeraient pas

toute la pensée ; cette pensée qu'exprime Jésus dans saint Jean (chap. I, v. 51.), lorsqu'il dit : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu descendre et monter sur le Fils de l'homme. »

Si le caractère de la tentation de Jésus, comme histoire, exigeait absolument une rencontre personnelle entre Jésus et le démon, ainsi que le sens littéral paraît l'indiquer, il faudrait, il est vrai, repousser notre interprétation ; car l'apparition du démon expliquerait celle des anges. Mais le caractère de la tentation ne rend aucunement nécessaire la présence matérielle de Satan. L'esprit de Dieu, dont il est dit qu'il conduisit Jésus dans le désert, ne nous est cependant pas représenté comme ayant effectivement apparu dans cette circonstance, quoiqu'il soit au moins l'attribut de l'essence et de l'opération divines. Le démon, dans l'état auquel sa révolte l'a réduit, est, comme le principe contraire, le principe personnel du mal ; son œuvre, à l'égard des hommes, ne peut pas plus embrasser que celle de l'esprit divin. Les termes dont les évangélistes se servent pour indiquer l'intervention de Satan, ne nous forcent nullement à admettre sa présence en personne. Dans saint Luc (chap. X, v. 18), Jésus dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. » Qui peut entendre cela littéralement ? Il en est de même des expressions suivantes : « Quand il eut pris ce morceau, Satan entra en lui... (S. Jean, chap. XIII, v. 27.) Le prince de ce monde va venir, quoiqu'il n'y ait rien en moi qui lui appartienne... (S. Jean, chap. XIV, v. 30.)

Ce qu'il faut établir ensuite, c'est que la tentation et le tentateur viennent à Jésus *du dehors*, que rien ici n'émane de lui-même. Mais puisqu'il est indubitable que les Juifs regardaient le principe du mal parmi les hommes, comme l'ennemi perpétuel du règne de Dieu, et le désignaient sous les noms du tentateur, du Démon, et de Satan ; puisque Satan, comme tentateur du Messie, est tout-à-fait à sa place,

et qu'il est représenté ici, de même que partout, comme le prince de ce monde, il n'y a qu'une critique arbitraire qui puisse vouloir s'écarter ici du sens littéral. Mais en vain voudra-t-on attaquer les évangélistes au point de vue de l'éxégèse; car, à supposer même que l'idée d'un principe supérieur et personnel du mal ne puisse être prouvé ; à supposer qu'il n'y ait pas de démon, nos contemporains, dont le système repousse son existence, ne pourront nier que les tentations sont *extérieures à Jésus* ; qu'elles occupent la place du tentateur, et que *ces occasions du péché* représentent le combat de Satan contre Jésus, qui est tenté. Toute cette histoire, même ainsi envisagée, conserve son caractère de vérité.

Quand même nous voudrions détourner les yeux du récit détaillé de la tentation, dans saint Matthieu et dans saint Luc, le caractère historique, qui appartient incontestablement aux évangiles, nous forcerait à supposer ici plus qu'une tentation subite de Satan. L'intervention de l'esprit du mal est racontée par les évangélistes avec tous les développements successifs d'un véritable fait historique. En adoptant cette idée générale sur la tentation, qui est commune au second évangile avec le premier et le troisième, il n'est pas indispensable de regarder comme seules véritables les diverses tentations rapportées par saint Matthieu et saint Luc ; mais, en nous appuyant sur le récit de saint Marc, nous pouvons nous représenter une tentation qui embrasse plus de temps, une tentation générale, et peut-être des circonstances dans cette grande épreuve, plus graves encore que celles qui nous sont rapportées. Nous sommes amenés ainsi à penser qu'il ne faut pas prendre à la lettre les trois tentations que nous trouvons dans les évangélistes. En effet, il y a ici quelque chose de choquant, d'intolérable dans le sens littéral. Mais que même les évangélistes ne veuillent pas être compris dans ce sens qu'on leur attribue, on ne pourrait

l'admettre que si, en effet, le sens littéral résultait nécessairement de leurs paroles, et s'il était sensé de supposer que nos critiques devaient s'empresser de l'adopter dans ce qu'il y a de plus extraordinaire. Or, quant à la forme dont se servent les évangélistes, il suffira de faire remarquer que le commencement, comme la fin de l'histoire de la tentation, qui ne se présentent point évidemment, au point de vue littéral, ont le caractère apparent d'un simple récit, comme le milieu même de l'histoire. Mais dès que l'on en considère le plan, on découvre, de tous côtés, des preuves suffisantes qu'elle n'a pu avoir, dans la pensée de ceux qui l'ont rapportée, le caractère d'une histoire ordinaire, un sens littéral. Les changements de lieux qu'on y remarque (lorsque Satan vient à transporter Jésus d'un endroit dans l'autre) ne sont pas assurément des circonstances de la vie commune; il en est ainsi du monde entier que Satan montre à Jésus, dans saint Luc, à supposer même qu'il ne faille entendre par là que la Palestine. Les trois tentations, dans leur développement, font comprendre que l'esprit du mal nous y est montré aux points de vue principaux où il veut lutter contre la mission de Jésus; seulement le récit d'un fait spirituel est en action. Il en est de même, quand l'on considère l'esprit du mal repoussé par Jésus, c'est-à-dire la résistance qu'il lui oppose, et la victoire qu'il remporte sur lui. Il est incontestable que les réponses de Jésus au démon portent toutes sur le but même de sa mission, et que l'on reconnaît bien là, comme nous l'avons déjà indiqué, le caractère d'une lutte spirituelle, d'une victoire spirituelle. Mais, avec ces restrictions, que restera-t-il d'historique, nous dira-t-on? La retraite de Jésus dans le désert, les quarante jours ou environ qu'il y a passés; le jeûne et la tentation, ce grand fait spirituel, ce combat de l'esprit du mal contre Dieu même, au moment où il vient racheter le monde que cet esprit avait déjà perdu, voilà ce qui est

historique, voilà ce qu'il faut entendre dans le sens littéral !

CHAPITRE VII.

Quoique le récit des trois tentations, dans saint Matthieu et dans saint Luc, n'offre, à l'égard de la forme historique de la tentation de Satan, en général aucune explication directe, pas plus que la courte mention du fait dans saint Marc ; cependant le caractère général et le ton de l'exposition évangélique nous autorisent à résoudre négativement les explications qui sont inconciliables avec cette exposition. En prenant pour point de départ ce résultat que nous avons fait ressortir d'un premier examen, c'est-à-dire que la tentation de Jésus n'est ni littéralement historique, ni anti-historique, que, par conséquent, l'explication toute littérale de cette tentation est aussi peu admissible que l'explication toute figurée, et que l'explication par le mythe réunit tout ce qu'il y a de plus inadmissible ; en admettant ainsi le caractère historique des points que nous venons d'examiner, il nous reste encore à résoudre cette question spéciale de la part de Satan à la tentation de Jésus, en un mot, de l'intervention particulière du démon.

Nous ne nous arrêterons pas à la supposition de quelques commentateurs que Jésus a pu être tenté par un homme qui s'appelait Satan ; il est assez clair, d'après l'ancien et le nouveau Testament, que c'est l'esprit du mal qui s'attaque à Jésus.

Adoptera-t-on cette explication que les situations extraordinaires dans lesquelles Jésus se trouve placé, d'après les trois tentations, il a pu s'y trouver en esprit, comme il arrive aux hommes qui se livrent au désordre de leurs pensées ? Mais alors, comme Schleiermacher le fait remarquer avec raison, il ne serait plus sans péché, il ne serait plus le Christ. Supposera-t-on une vision ? Mais, dans l'état extati-

que, qui n'admet pas le péché, de pareilles pensées ne pourraient s'emparer de Jésus. Une vision n'est admissible et explicable que lorsque, par sa nature, elle est en rapport avec l'état spirituel de la personne qui a cette vision, comme celle de saint Pierre dans l'Apocalypse. (Chap. x, v. 10.) Rien, dans le caractère de Jésus, n'offre la moindre trace de cette extase. Les paroles mêmes de l'Evangile y sont contraires. On ne peut confondre ces expressions de saint Luc (chap. iv, v. 1,) : « Il fut poussé par l'Esprit dans le désert, » avec ces expressions de l'Apocalypse (chap. i, v. 10.) : « Je fus *ravi* en esprit, » et autres termes qui expriment l'extase. Ces mots de saint Luc, « poussé par l'esprit, » s'expliquent bien mieux par un parallèle de saint Luc et des deux autres premiers évangélistes (S. Matth., chap. iv, v. 1, et S. Marc, chap. i, v. 12.) ; il en résulte que Jésus, plein d'une haute inspiration qui le poussait dans le désert, s'y est rendu comme Siméon, lorsqu'il vint au temple (*êlthen*), « par un mouvement de l'esprit de Dieu. (S. Luc, chap. ii, v. 27.)

D'ailleurs comment pourrait-on concilier un jeûne de quarante jours avec une vision ?

Enfin, les évangélistes distinguent toujours, d'une manière tranchée, les événements qui participent de l'extase, les visions et les songes des événements véritables. (S. Matt., ch. i, v. 20-24 ; ch. ii, v. 12, 19 ; ch. xxiii, v. 19. — S. Luc, dans les Act. des apôtr., ch. x, v. 10 ; ch. ix, v. 10 ; ch. xvi, v. 9 ; ch. xviii, v. 9 ; ch. xxii, v. 17 ; ch. xii, v. 9-11.)

Mais si l'on considère les trois tentations comme LES EXPRESSIONS FIGURÉES DE L'ESSENCE MÊME DE LA TENTATION DE SATAN, on ne peut les contester ni au point de vue de la forme du récit, ni à celui de la tendance historique des écrivains et du caractère historique de la tentation. Cela répond à la paix et à la pureté de la nature de Jésus, comme à tout le

caractère de sa vie et de ses œuvres. La manière particulière dont l'esprit du mal, dans sa fureur, s'est approché de Jésus et a voulu opérer sur lui, se trouve indiquée par ces tentations figuratives, qui montrent, dans son germe, la volonté perverse du tentateur; et chacun peut, à l'égard de l'étendue de la tentation, de la part de Satan, asseoir son jugement sur les notions qu'il a du mal dans le monde, de son essence et de ses œuvres, en respectant toujours ce principe fondamental que *le mal* est venu *du dehors* à Jésus, et qu'il n'a pu être en lui. La tentation d'un être impeccable, comme le Messie, ne peut avoir lieu que par l'intervention d'un être de péché qui cherche à l'absorber en lui-même. Quant à la nature de l'esprit du mal, que nous avons montré comme le tentateur de Jésus, l'Église, dans ces sortes de questions, ne s'explique jamais très-complètement. Origène s'exprime ainsi, à ce sujet: « *De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica prœdicatio (traditio) docuit, quoniam sunt quidem hœc; quœ autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit.*

CHAPITRE VIII.

On motive, sur la faim de Jésus, la première tentation et la demande de Satan à Jésus de changer des pierres en pain: c'est là une fausse conclusion; car pour les autres tentations, il n'y a aucun motif semblable. Que si l'on veut, comme Strauss, tirer ici une conséquence historique de la faim du peuple d'Israël, dans le désert, et des tentations auxquelles il fut exposé, nous ne trouvons rien, dans le texte de l'ancien Testament, ni du nouveau, qui nous fasse considérer Israël comme *le fils de Dieu collectif, Filius Dei collectivus,* pour parler comme Strauss. On ne peut comparer comme type, Israël à Jésus, parce que les situations sont toutes différentes. Jésus résiste à la

tentation de Satan ; Israël murmura et faillit : c'est Moïse son chef, qui le reprend de sa faute. On ne peut donc, à aucun égard, envisager la tentation de Jésus comme l'image, au point de vue du Mythe, de la tentation du peuple d'Israël. La chose s'explique d'elle-même bien plus simplement.

Satan, comme tentateur, espère corrompre la volonté du Christ, de même qu'il a corrompu celle d'Adam, et le séparer de Dieu. Ce qu'il veut, c'est substituer la vie du péché et son trouble à la paix et au calme de la vie en Dieu. Toute la tentation échoue contre les paroles de Jésus. « Changez ces pierres en pain, » dit Satan, qui voudrait que le Christ fît un acte de sa propre volonté, en dehors de la divine volonté de son père : « Il est écrit, lui répond Jésus, l'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » (St. Matth. chap. IV, v. 4.)

Dans la seconde tentation, Satan part de cette supposition que Dieu doit partout donner au Messie son appui particulier, comme il le promet à tous les justes, que ses anges doivent le porter, et venir à son secours. (Psaume XCI, v. 11-12.) De là aussi la supposition que Jésus peut se précipiter du haut du temple, et recevoir ainsi un témoignage manifeste de la protection divine. Tandis que la première et la dernière tentation, la troisième, ne font valoir qu'un intérêt mesquin, la satisfaction des sens et de l'ambition, dans la seconde, le motif que présente Satan, est du domaine spirituel, et touche à des actes qui semblent tendre à la glorification de Dieu et de son fils le Messie parmi les hommes. Or, il est presque inutile de faire observer que le Messie connaissait mieux que personne la puissance divine, et que la glorification de Dieu était le but même de sa mission.

Mais cette proposition extraordinaire, et sans but pour

le Christ, de se précipiter du haut du temple, que signifie-t-elle dans l'exposition évangélique? Que Satan demandait au Christ qu'un prodige servît à un acte d'ostentation. Comme la toute-puissance du Messie et ses œuvres sont dans une parfaite union avec Dieu, par conséquent avec sa volonté, cette tentation, la seconde, porte sur le même objet que la seconde, celui de séparer la volonté du Christ de celle de son père. Si, sur un seul point, Jésus avait pu céder, il manquait à sa mission, car il se servait de sa puissance dans un but qui n'était pas divin, et il rendait son œuvre impossible. Toute cette tentation est un sophisme de l'esprit du mal : proposer au Christ de se précipiter du haut du temple, un acte que Dieu ne pouvait protéger, et qui était cependant impossible sans son secours. En se laissant aller à une telle tentation, le Messie aurait tenté Dieu; c'est-à-dire il aurait éprouvé si Dieu pouvait le secourir, acte interdit par les saintes Ecritures (Moïse, liv. V, chap. vi, 16). La citation de ce passage que fait Jésus est la réponse à la tentative de Satan. (S. Matth. chap. iv, v. 7.)

Dans la troisième tentation, le démon, d'après la *Démonologie* juive, d'alors, se présente comme le prince de ce monde, surtout du monde païen (S. Luc chap. iv, v. 6. — S. Jean, chap. xii, v. 31. IIe épître aux Corinthiens), et lorsqu'il offre le monde à Jésus avec tout ce qu'il renferme d'attraits, il y joint la demande de passer à son service ; ce qu'il exprime expressément par ces mots : « Si, en vous prosternant devant moi, vous m'adorez. » (S. Matth. chap. iv, v. 9.) En considérant cette offre au point de vue dogmatique des Juifs, il faut entendre par là, sous le nom du royaume de ce monde, la possession de tous les biens de cette vie. Il ne s'agit, pour Satan, que de détourner le Christ de sa mission, et de l'engager dans la voie du mal. Mais Jésus reconnaît Dieu dans sa réponse, comme son unique règle, la volonté de Dieu comme la loi de sa vie et de ses

actions : « Il est écrit, dit-il, c'est le Seigneur votre Dieu que vous adorerez et c'est lui seul que vous servirez. » (S. Matth. chap. IV, v. 10.) Et, appliquant ici à l'esprit du mal son vrai nom , parce que la tentation devient personnelle, et que le démon veut être adoré par le Christ, Jésus s'écrie : « retire-toi, Satan ! »

CHAPITRE IX.

Ce que signifie la tentation au point de vue chrétien.

Les évangélistes n'ont pas exprimé complètement les effets de la tentation à l'égard du Messie quoiqu'il soit facile d'en juger par le ton général du récit ; car les épreuves et les tentations repoussées avec succès attestent une puissance morale et religieuse ; puissance d'autant plus grande, que la tentation était plus forte ; voilà, sans doute, comme les évangélistes ont apprécié la tentation de Jésus.

Si nous appliquons à cette tentation la mesure des tentations ordinaires de l'humanité, l'épreuve à laquelle il résiste n'est plus qu'un simple fait moral et religieux, et lui qu'un homme religieux et moral. Mais rien ne nous autorise à nous servir de cette mesure ; car, à la manière seule dont le récit de la tentation est conduit dans saint Matthieu et dans saint Luc, il est évident que les attaques de Satan sont dirigées contre le Messie lui-même. On ne peut admettre, assurément, la tentation de Jésus sans supposer un rapport entre le degré de la tentation et la puissance morale et religieuse de celui qui en était l'objet. Quand donc Jésus sort vainqueur de la tentation que Satan lui a livrée, c'est le premier témoignage matériel qu'il donne lui-même de sa mission.

Le baptême de Jean a montré en Jésus le Messie, la résistance à la tentation, sa victoire sur l'esprit du mal et

sont l'acte par lequel il se manifeste personnellement comme le Messie. Céla se trouve bien indiqué dans saint Luc, lorsque immédiatement avant la tentation, Jésus nous est représenté comme *plêrês pneumatos aguiou, plein du saint-Esprit.* » (S. Luc, chap. IV, v. 1.)

Le but de la mission de Jésus est d'ôter les péchés du monde, et d'opérer le bonheur des hommes; mais la première condition est qu'il soit lui-même sans péché., et qu'il en donne la preuve matérielle. A l'égard de ce rapport, qui doit exister entre Jésus, le baptême et la tentation, nous avons considéré la tentation et son baptême comme *l'inauguration* de sa vie publique, et il est incontestable que les évangiles distinguent entièrement ces deux époques de la vie du Messie, surtout les trois premiers, qui laissent subsister les lacunes que saint Jean a comblées entre la tentation et l'entrée publique de Jésus en Galilée, après l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste.

Il faut expliquer ici pourquoi le quatrième évangile ne s'est pas occupé du point avec le plus grand soin, quoiqu'il n'ait pas envisagé le côté historique. Le motif particulier de cette omission s'explique naturellement par la manière dont commence l'évangile de saint Jean; car cette introduction est toute de doctrine; elle est didactique, elle remplit le même objet que la tentation, et forme un tout, auquel on ne peut rien ajouter. Dans l'évangile de saint Jean, il ne s'agit pas seulement de la doctrine de la préexistence du Messie comme le Verbe de Dieu, mais du but que se proposait cette nature divine de paraître unic à l'humanité sur la terre, sans rien perdre d'elle-même. Il y a là des idées qui se distinguent beaucoup de celles des trois premiers évangélistes. (Voyez notre introduction.) Il est vrai qu'ils attribuent au saint Esprit, *en pneumatos aguiou*, la naissance de Jésus, et qu'ils considèrent Jésus comme plein de l'esprit de Dieu. Sans doute ils

reconnaissent dans le baptême, la divinité du Christ, mais chez eux la forme n'est pas la même que celle de saint Jean. Ils parlent presque toujours *d'après l'analogie* de la nature humaine. Pour saint Jean, dans la forme comme dans le fond, il s'agit toujours du Fils de Dieu, du Verbe, et de LUI, ainsi seulement considéré, il serait, je ne veux pas dire impossible, mais peu convenable d'énoncer qu'il a eu à livrer un combat réel contre le démon. Cela se comprend de soi-même au point de vue de saint Jean, et n'a pas besoin d'autre explication.

De ce rapprochement entre saint Jean et les trois premiers évangélistes une question ressort, savoir si une tentation de Jésus est supposable, c'est-à-dire une tentation suivie. Plus on considère l'essence divine de Jésus, comme elle paraît dans la doctrine de saint Jean sur le Verbe, plus la question semble devoir être résolue négativement. On a dit que le démon, dont la nature est la ruse, aurait dû savoir qui il attaquait, et s'épargner une lutte inutile. Théodore de Mopsueste, condamné pour hérésie, a donné de la tentation une explication tout-à-fait étrangère au texte : c'est que Satan ne connaissait pas encore Jésus [1]. L'assertion d'Arius, que Jésus, en raison de son libre arbitre, était devenu *vitii et virtutis capax*, est une de celles que l'Eglise a le plus anathématisées. D'un autre côté, il serait dangereux aussi de nier absolument que Jésus pût être l'objet d'une tentation, car ce serait tomber dans la même erreur que ces hérétiques qui regardaient l'humanité de Jésus comme une simple apparence. La nature divine du Christ, qui est unie à sa nature humaine, ne peut pas disparaître un seul instant ; par conséquent le mal n'a point de prise sur lui. En résumé,

[1] Strauss a tiré la même conclusion, à l'égard du baptême de pénitence de Jean, lorsqu'il suppose que Jésus était jusqu'alors dans le doute, relativement à sa propre mission.

dans la tentation, nous voyons le moment où le mal s'approche du Christ autant qu'il lui est possible, mais c'est pour montrer la victoire du bien sur le mal, au lieu que, chez les hommes ordinaires, le péché se présente souvent à côté de la tentation.



CINQUIÈME PARTIE.

HISTOIRE DE JÉSUS ET DE SAINT JEAN-BAPTISTE AVANT LEUR ENTRÉE DANS LA VIE PUBLIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

Le rapport qui existe entre Jésus et saint Jean-Baptiste, comme il se manifeste aussitôt après l'entrée dans la vie publique de ce dernier, a quelque chose de si frappant dans les évangélistes saint Matthieu, saint Marc et saint Jean, que le lecteur doit naturellement se demander quelle a été, dès l'origine, le rapport de ces deux hommes On ne peut voir, dans leur commune rencontre, dans leur œuvre commune, l'effet du hasard; il faut donc y chercher une explication dans les événements et les faits antérieurs. Ces deux personnalités ont quelque chose de tellement important, sans parler de leur mission qui tend au même but, qu'on se pose aussi cette question : Comment ont-elles paru à la fois, et comme du même coup, dans l'histoire évangélique ? A l'égard de Jésus, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la manière dont il dépasse le précurseur par ses œuvres et sa destinée.

Si nous consultons la tradition, sous ce rapport, elle ne nous offre rien de satisfaisant. Les évangiles apocryphes, il est vrai, ont envisagé, à leur point de vue, l'histoire de l'enfance et de la jeunesse de Jésus, l'histoire de Joseph, de Marie, et d'autres personnages importants de l'Evangile; mais ils y ont mêlé une foule de fables. Et quand même on admettrait qu'il peut s'y trouver quelques vérités, la partie

spirituelle, par exemple, de l'éducation de Jésus y manque entièrement.

Pour ce qui concerne l'histoire antérieure à l'Evangile, qui nous est racontée par saint Matthieu et saint Luc, elle ne répond pas à notre but, parce qu'à l'exception de l'histoire isolée de Jésus, à sa douzième année, dans le temple, que rapporte saint Luc, il n'est question, dans le récit qui précède l'évangile, proprement dit, de saint Matthieu et de saint Luc, ni des premières années de Jésus, ni de la naissance de saint Jean-Baptiste. Mais si, de la question purement historique pour laquelle nous n'avons pas de témoignages oculaires, nous passons au point de doctrine, nous trouverons, dans le récit antérieur à l'évangile, des idées qui reçoivent une confirmation suffisante de l'histoire évangélique.

CHAPITRE II.

Naissance extraordinaire de Jésus et de saint Jean-Baptiste, et leur rapport primitif.

Le baptême et la tentation de Jésus établissent indubitablement l'idée de l'essence divine de Jésus et de sa naissance due à l'Esprit saint, *ek tou pneumatos aguiou*, qui se présente dans saint Matthieu (ch. I, v. 18.) et dans saint Luc. (chap. I, v. 25.) Comme toute idée vraie, c'est là un fait d'un ordre élevé, son objet est un but divin. On se demande seulement comment il faut envisager l'origine divine de Jésus, comment l'exposition évangélique se lie à cette idée. L'exposition de saint Jean, d'après laquelle Jésus est le Verbe de Dieu, ne se distingue de celle des trois premiers évangélistes qu'au point de vue d'une haute spiritualité; dans le fond, elle est identique. L'expérience nous montre toute existence humaine appréciée d'après son origine, et

cette origine imprimant son caractère à toute nature individuelle. Mais, au point de vue spéculatif, l'essence d'une personnalité dépend surtout de la cause qui la rattache à l'ordre éternel et divin du monde. L'évangéliste saint Jean indique avec le plus grand soin la nature éternelle de Jésus par rapport à son origine divine, tandis qu'il se sert des termes les plus simples pour désigner l'humanité de cette nature éternelle. Aussi ne la caractérise-t-il pas, seulement, comme la vie des hommes, et l'Esprit saint de Dieu, ainsi que les trois premiers évangélistes, mais comme l'origine de tout ce qui est, en lui donnant le nom de VERBE. Les trois premiers évangélistes enseignent aussi expressément la divinité de Jésus, quand ils repoussent l'opinion, qui ne verrait qu'un homme en Jésus.

Et d'abord, dans la naissance de Jésus, du côté maternel, il y a passivité; la paternité, de laquelle procède cette naissance, est celle de Dieu même. Pour mère une femme, Dieu pour père, voilà l'origine de Jésus. Une vierge pure est choisie par l'Esprit saint pour enfanter le Christ, c'est une preuve nouvelle de sa nature divine.

La naissance de saint Jean-Baptiste n'a pas lieu ainsi. Saint Jean est un fils de promesse, qui a été donné à sa mère stérile, comme Isaac, Samson et Samuel. Il a un père mortel. Sa naissance est toutefois un événement en dehors des règles ordinaires. Une nécessité spirituelle la détermine; il vient servir à l'ordre moral du monde. (Saint Luc, ch. I, v. 15-17.) Dieu veille donc sur saint Jean-Baptiste dès sa naissance; il est *envoyé de Dieu* (saint-Jean chap. I v. 6.); il a une vocation divine. (S. Luc, chap. III, v. 2.) Les prophéties l'avaient annoncé comme celui qui serait le précurseur du Messie. (S. Matthieu, chap. III, v. 3. — S. Marc, chap. I, v. 2. — S. Luc, chap. III, v. 4. — S. Jean, chap. I, v. 23.) La prophétie qui lui est relative se retrouve dans la bouche de l'ange qui parle à Zacharie, et lui promet un fils. (S. Luc,

chap. I, v. 17.) La vérité des grands rapports de la vie de saint Jean-Baptiste, avec l'œuvre et la volonté de Dieu, se retrouve dans sa vie publique, qui, par sa portée religieuse, ne peut être basée sur la nature individuelle et bornée d'un homme, mais sur l'ordre éternel de Dieu.

Le même caractère, primitif et originel, marque le rapport de Jésus et de saint Jean-Baptiste. Rien dans le temps n'est l'effet du hasard, et l'on se méprendrait sur la tendance du troisième évangile, si, en raison de la parenté et des relations des deux mères, comme de la naissance presque simultanée des enfants, on concluait qu'ils se sont connus personnellement dès leur jeunesse. Il n'y a aucune trace de cette connaissance, et le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Mais l'annonce qui est faite à Marie, que sa parente a conçu un fils par la grâce du ciel (S. Luc, chap. I, v. 36.) et le mouvement du précurseur dans le sein de sa mère, en la présence de Marie qui est grosse de Jésus, indiquent bien plutôt l'union des deux enfants comme réglée par l'ordre éternel et divin. A ce rapport moral nécessaire de saint Jean-Baptiste et de Jésus, se trouve liée la grande importance de son témoignage et de toute sa mission.

Cela suffit pour l'intelligence des idées qui sont celles de l'histoire antérieure à l'Evangile, et qui appartiennent à ce que nous avons appelé l'*inauguration de la mission du Christ*, en cela qu'elles sont conformes à la nature de l'histoire évangélique. Nous n'entendons point par là que ces idées n'aient pas une vérité intrinsèque, et qu'elles aient eu pour motif la glorification du Messie et de son précurseur. Voici notre opinion sur ces matières difficiles. Les faits principaux de l'histoire antérieure à l'Evangile, que nous avons indiqués, ne peuvent en eux-mêmes inspirer aucun doute. Mais toute cette partie historique n'est pas représentée par les auteurs mêmes de la tradition comme l'expression d'une vérité générale; seulement des faits comme la naissance de

Jésus et de saint Jean-Baptiste, de Marie et d'Elisabeth, Zacharie devenu muet, et tout ce qui est analogue, de même que les apparitions des anges, dominent tout ce récit de leur authenticité, et n'y figurent que pour l'expliquer. En résumé, comme nous l'avons déjà dit, le fondement de l'histoire du Christ est sa vie publique, certifiée par le témoignage oculaire des apôtres.

CHAPITRE III.

Éducation intellectuelle de Jésus, surtout à l'égard de l'influence des sentiments juifs sur le développement de ses idées comme Messie.

On pourra regarder comme téméraire la tâche que j'entreprends d'étudier le développement successif d'une personnalité qui s'élève tant au-dessus des hommes, et qui, en faisant partie de l'humanité, ne peut être comparée à aucun de ses membres. Il y a des esprits timides qui reculent devant la lumière de la science, comme par une fausse honte, comme si la piété, elle-même, ne devait pas être la lumière !

Tâchons de détourner un instant notre pensée de la connaissance que nous avons de l'histoire de Jésus, de sa naissance par l'opération du Saint-Esprit, *ek pneumatos ayuiou* ; de son existence éternelle, comme Verbe de Dieu, *logos Theou* ; de notre croyance en sa divinité ; et voyons-le, à l'âge de douze ans, dans le temple, étonnant les docteurs de la loi. (S. Luc, chap. II, v. 40.)

Jésus demeura avec ses parents depuis sa première enfance jusqu'à son entrée publique dans la Galilée. (S. Matt., ch. II, v. 23 ; ch. XXI, v. 11 ; ch. XXVI, v. 69. — S. Marc, ch. XXVI, v. 6. — S. Jean, ch. XIX, v. 9. — Act. des apôt., ch, XXII, v. 8.) Sa vie était solitaire et retirée, comme on

peut le conclure de ce que Nathanael, qui n'habitait qu'à deux lieues de Nazareth à Cana, ne le connaissait aucunement. (S. Jean, ch. I, v. 45-46.) Il fut élevé à Nazareth, et c'est là, dans le séjour de son enfance et de sa jeunesse, qu'il faut chercher les éléments de son éducation. Il y a quelque chose de bien étrange à vouloir expliquer la sagesse de Jésus par les mystères des Egyptiens, dans lesquels il aurait été instruit pendant la persécution d'Hérode et la fuite en Egypte, comme le fait Celse [1], comme le font les Juifs dans le Talmud [2], comme d'autres l'ont fait. La fuite en Egypte eut lieu pour Jésus à une époque où la faculté d'apprendre n'existe pas encore. Le séjour qu'y firent ses parents fut si court et si passager, qu'il est impossible qu'un enfant en bas âge y ait rien appris de la magie des Egyptiens; et d'ailleurs, comment de pauvres Juifs auraient-ils pu, en un couple de mois, s'initier à cette science cachée? Quant aux superstitions populaires des Egyptiens, on ne supposera pas qu'elles aient été la source de la sagesse de Jésus.

Cette question nous reste encore à résoudre: Quelle a été l'éducation de Jésus à Nazareth, et quelle influence a-t-elle exercé sur lui? Il y a d'abord cette déclaration des Juifs, à son égard, qu'il ne s'était placé aux pieds d'aucun maître, ou, comme nous disons, qu'il n'avait reçu aucune instruction scientifique, lorsque, plus tard, non-seulement ses disciples, mais aussi les chefs du pays, les docteurs de la loi, les pharisiens, lui donnaient le titre de maître, rabbi. (S. Jean, chap. III, v. 2. — S. Matth., chap. VIII, v. 19.) Et quand on se rapporte à ses propres déclarations, qu'il a reçu de Dieu la doctrine qu'il annonce, et qu'il ne l'a apprise d'aucun homme (S. Jean, chap. VII, v. 16,), il mon-

[1] Réfutation de Celse par Origène.

[2] Schottgen, Horæ hebr.

trait par là qu'il n'avait été élevé à aucune école, et que, dans toute l'étendue du mot, sa science lui était propre, ou, pour mieux dire, était divine.

Mais, dans le récit de saint Luc, lorsque Jésus, âgé de douze ans, se trouve au milieu des docteurs de la loi, dans le temple de Jérusalem, on croit voir le contraire. En face de ces docteurs qui dissertaient sur la loi, il ne craignit pas de poser des questions et de leur faire des réponses qui jetaient ses auditeurs dans l'étonnement. Il oublie ses parents et le moment du départ, et il semble qu'il profite de toutes les occasions semblables pour adapter ses idées aux saintes Ecritures et s'en servir comme d'une règle. Il le dit lui-même, quand il explique sa conduite à ses parents par ces paroles que rapporte saint Luc : « Pourquoi me cherchiez-vous ? ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois *occupé* à ce qui regarde le *service* de mon Père ? » (S. Luc, ch. II, v. 49.) Ces dissertations sur la loi dans le temple, et les discussions des docteurs dans la synagogue, font conclure que Jésus avait l'occasion de les suivre à Nazareth ; et ce qui confirme encore dans cette pensée, c'est l'usage auquel il se conforma pendant sa vie publique, d'enseigner dans les synagogues, non-seulement le sabbat, mais les autres jours.

L'instruction des enfants, dans les écoles et chez leurs parents, avait une grande importance pour les Juifs, et il n'est pas de nation de l'antiquité qu'on puisse leur comparer à cet égard. Moïse, l'auteur de la loi, le leur avait prescrit en ces termes : « Ces commandements que je vous donne seront gravés dans votre cœur.

« *Vous en instruirez vos enfants* ; vous les méditerez, assis dans votre maison, et marchant dans le chemin, *la nuit* dans les intervalles du sommeil, *le matin* à votre réveil.

« Vous les lierez comme une marque en votre main ; vous les porterez sur le front entre vos yeux ;

« Vous les écrirez sur le seuil et sur les poteaux de la porte de votre maison. » (Moïse, liv. V, ch. vi, v. 7-9.) Les Juifs, aujourd'hui encore comme au temps de Jésus, dans leur obéissance littérale à la loi, portent, pendant la prière, le thothaphot ou thephilin [1], sur le front et sur la main gauche.

L'éducation religieuse de la jeunesse était regardée par les Juifs comme une obligation sacrée, ce qu'ils apprenaient dans les saintes Ecritures. (S. Jean, chap. v, v 39.) L'apôtre saint Paul dit à Timothée, qui avait un père païen, mais dont la mère était juive : « Et considérant que vous avez été nourri, *dès votre enfance*, dans les lettres saintes qui peuvent nous instruire pour le salut, par la foi qui est en Jésus-Christ. » Josèphe, l'historien juif, donne à cet égard des détails encore plus complets : « Le respect, dit-il, que nous avons pour nos livres saints, paraît mieux dans les faits (contr. Apion.), car, bien que nous les possédions, personne n'a jamais osé ni rien y ajouter, ni rien y retrancher, ni rien y changer ; tous les Juifs sucent, avec le lait de leur mère, la conviction que ces Ecritures sont divines ; qu'ils doivent rester fidèles aux doctrines qui s'y trouvent contenues ; et que, s'il le fallait, ils devraient mourir pour leur croyance. »

Dans un autre endroit, le même historien fait la remarque suivante : « Nous autres Juifs, nous ne demeurons pas dans un pays qui soit près de la mer, et nous ne nous livrons pas au commerce ; mais nous apportons le plus grand soin à l'éducation de nos enfants et à l'observation de la loi, re-

[2] Ce thephilin est un morceau de parchemin sur lequel sont écrites les paroles de la loi : « Ils font (les pharisiens) toutes les actions afin d'être vus par les hommes; c'est pourquoi ils portent les paroles de la loi écrite sur *des bandes de parchemin* plus larges que les autres..... (Saint Matth. chap. xxiii, v. 5.)

gardant comme le premier des devoirs de la prendre pour règle d'une vie pieuse. »

L'importance qu'attachèrent plus tard les Juifs à l'éducation de leurs enfants, ressort des innombrables déclarations de leurs rabbins et de passages de leur Mischna d'après lesquels un adolescent de quinze ans doit lire la Bible, un enfant de dix ans se familiariser avec le Mischna et un de treize observer les 613 commandements du Thora.

Outre l'éducation nationale des Juifs, qui était toute au point de vue religieux, qui était consacrée à Jéhova le Dieu d'Israël, comme à la source de toute science, et se complétait par l'attente du Messie, les juifs avaient encore un système d'éducation en partie publique, en partie privée. « En toutes choses, dit Josèphe, il y a deux points, qu'il faut suivre, dans la science comme dans la vie, l'un c'est la doctrine, l'autre la règle. Tous les anciens législateurs ont tour-à-tour recommandé la première et la seconde, la seconde ou la première. Notre législateur les a étroitement liées l'une à l'autre avec le plus grand soin... Il a tout réglé, depuis le point le plus grave jusqu'au plus petit détail, et pour que personne ne cherchât une excuse dans l'ignorance, il a écrit la loi et nous l'a laissée, en tout, comme un modèle. Et il n'a pas cru que, pour l'avenir, ce fût assez que de temps en temps, nous l'entendissions lire; il a voulu que *tous les sept jours*, *abstraction* FAITE DE TOUTES LES AUTRES AFFAIRES, NOUS NOUS RÉUNIMES POUR L'ENTENDRE LIRE ET L'INCULQUER DANS NOS ESPRITS, ce que nous ne voyons chez aucun autre législateur. »

Cette dernière observation porte nécessairement sur la synagogue, comme assemblée religieuse, à laquelle nous devons attribuer une grande influence sur l'éducation des Juifs. Dans ces assemblées, qui ne se réunissaient pas seulement le jour du sabbat, mais aussi le lundi et le mardi, à dater du temps d'Antiochus Epiphanes, avec le Pentateu-

que on lisait aussi les écrits prophétiques de l'ancien Testament. Après la lecture du texte original on commença alors à en offrir le commentaire, dans un but d'édification et d'enseignement ; coutume à laquelle il est fait beaucoup d'allusions dans le nouveau Testament. (S. Luc, chap. IV, v. 20. — Actes des Apôtres, chap. XIII, v. 15 ; chap. XVII, v. 2, 3 ; I[e] épître aux Corinthiens, chap. XII, v. 10, 30 ; chap. XIV, v. 5, 13, 26.) Maimonides, qui fait à tort remonter cette coutume jusqu'à Esdras, s'exprime ainsi sur cette matière : « A dater du temps d'Esdras, il était d'usage qu'il y eût à côté du lecteur de la loi, un commentateur du texte qui l'expliquât au peuple, afin qu'il comprît bien le sens des mots. » Dans les temps antérieurs, lorsqu'on lisait encore le texte hébreu original, le commentaire consistait dans une paraphrase du texte faite dans l'idiome vulgaire.

Ces paraphrases avaient lieu encore à l'époque du Christ ; mais, à supposer qu'alors on ne donnât plus lecture du texte, ce que nous savons c'est que les paraphrases n'étaient pas écrites, et que, ainsi que les paraphrases grecques de l'ancien Testament, elles étaient plus ou moins l'expression d'un système dogmatique qui ne dérivait pas immédiatement du texte.

Mais les synagogues n'étaient pas seulement des assemblées religieuses, elles étaient aussi des écoles publiques, où les docteurs et les Juifs, instruits dans la loi, se réunissaient pour disserter et discuter sur la loi et les institutions de leurs pères ; de ces assemblées les femmes étaient exclues, tandis que les hommes de tout âge y avaient leur entrée, comme nous le voyons par l'histoire de Jésus enseignant à douze ans dans le temple. Nous ne pouvons ici trouver une base de comparaison dans nos écoles, mais dans les écoles des philosophes grecs, qui étaient ouvertes au public et à la jeunesse studieuse. On se rassemblait sur une place, dans les salles des gymnases, dans les repas, pour argumenter sur la

science, l'art et la vie. Ainsi se réunissaient les Juifs autour d'un docteur célèbre (Jean chap. VII, v. 66.); ainsi se groupaient-ils sur la place publique, dans les synagogues et dans le temple, pour parler sur la loi. (S. Luc, chap. VIII, v. 2. — S. Jean chap. VIII, v. 33.)

Tout Israélite aisé consacrait au double but de la prière et de l'enseignement religieux la salle haute de sa maison, qu'on appellait *uperôon* ou *anogueon*. Il s'y rendait avec sa famille pour se livrer à la prière et à la contemplation des choses divines; il y admettait aussi des amis ou des personnes de connaissance, pour discourir sur la loi. (Act. des apôtr., ch. I, v. 13; ch. II, v. 3.) Qu'il y eût aussi des écoles pour l'instruction de la jeunesse, on doit s'y attendre, et on en trouve la preuve dans les Actes des apôtres (ch. XX, v. 7.), où il est question d'un jeune homme, nommé Eutychus, qui, vaincu par le sommeil, tomba du troisième gradin, pendant que saint Paul enseignait.

En outre, il y avait des écoles particulières chez les Juifs. Il paraît qu'il était permis à tout docteur, ayant pris ses degrés, d'ouvrir une école dans sa demeure, et d'enseigner la loi; ou bien une école de ce genre réunissait plusieurs docteurs, comme était sans doute celle de Tyrannus. (Act. des apôtr., ch. XIX, v. 19.)

Il est vrai que Jésus n'appartenait pas à une famille aisée; mais il avait pu, mené par ses parents, se mêler aux autres réunions ou assemblées, qui étaient si générales dans les familles juives.

Cette question de l'éducation de Jésus nous a fait envisager quels étaient les moyens d'instruction chez les Juifs. Si nous voulons définir la tendance et l'esprit de cette instruction, nous reconnaîtrons qu'elle avait surtout pour but les saintes Ecritures, qui étaient nationales, d'où il arrivait que l'esprit individuel se donnait pour tel, et s'appuyait d'abord sur la loi du Dieu d'Israël. Comme cette loi avait toute

l'autorité d'une manifestation divine, et que, d'après la tradition qui remontait jusqu'à lui et ses propres déclarations, on ne pouvait placer aucune loi humaine à côté de la sienne; comme toutes les branches de la science, toutes les règles de l'état et de la famille avaient la même origine divine et la même sanction, aussi le but auquel les Juifs tendaient dès le berceau, était la vérité divine, la justice divine. Aucun peuple de l'antiquité n'approche, même de loin, de la hauteur de cette pure spiritualité, qui formait toute la vie des Juifs, et qui était l'objet de leur éducation. Nulle part nous ne trouvons une telle unité d'éducation et de vie; nulle part le principe divin, ainsi maintenu dans sa spirituelle essence, ainsi complètement appliqué aux choses humaines que parmi les Juifs.

Aucun peuple de la terre ne nous offre rien de semblable.

Jusqu'à quel point Jésus a-t-il joui des avantages de l'éducation juive, d'après la nature de l'endroit où habitaient ses parents et leur position particulière, en raison aussi de l'attention qu'ils donnaient à cet objet, c'est ce qu'on ne peut apprécier qu'au point de vue du vraisemblable. Nazareth portait le nom de ville, *Polis* (S. Matth, chap. II, v. 23. — S. Luc, chap. I, v. 26; chap. II, v, 4.), d'où il ressort que ce n'était pas un endroit sans importance, et que cette ville devait avoir une synagogue et des écoles. Si l'éducation, chez les Juifs, avait été fort coûteuse, les moyens restreints des parents de Jésus auraient pu le priver d'une éducation suivie; mais, d'un côté, il n'y avait que la science des érudits, que Jésus n'étudiait pas, qui entraînât des dépenses; d'un autre côté, on ne peut dire que ses parents fussent dans une position nécessiteuse; au moins cette conclusion ne résulte ni de saint Matthieu (ch, VIII, v- 20.), ni de la seconde Epître aux Corinthiens. (Ch. VII, v. 9.) De bonne heure, nous voyons Jésus plein

de zèle pour l'étude de tout ce qui est religieux et divin (S. Luc, ch. II, v. 46.) : « Trois jours après, ils le trouvèrent dans le temple, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant. » Ses parents aussi paraissent pieux et instruits des préceptes de la loi (S. Luc, ch. II, v. 41) ; et l'on doit admettre que l'éducation qu'il recevait était placée sous l'influence de ses dispositions naturelles, de la piété de ses parents et de l'esprit de sa nation, qui attachait la plus grande importance à l'éducation de la jeunesse, et la rangeait parmi les plus saints devoirs que prescrivait la loi.

On voit ainsi que son éducation eut un développement successif. Penser autrement, ce serait tomber dans les chimères de l'hérésie. La jeunesse de Jésus ne fut pas une simple apparence, l'histoire antérieure à l'Evangile le dit expressément. Saint Luc (ch: II, v. 52.) s'exprime ainsi à cet égard : « Et Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes, » parallèle du développement d'esprit et de corps, le plus frappant qu'on puisse présenter. Et, pendant sa vie publique, il a offert les preuves les plus indubitables de sa vraie nature humaine, qui nous autorisent à envisager sa jeunesse sous ce point de vue.

Je ne veux pas dire que l'élément juif de l'éducation de Jésus, qui a exercé une haute influence sur de grands esprits, en ait eu aucune sur les sentiments du Messie, sur sa nature; car cette nature, ces sentiments n'appartenaient qu'à Jésus. Mais l'élément juif parait modifié dans le Messie, et tout autre qu'on ne l'envisageait ou qu'on le comprenait à l'époque de Jésus. On en voit bien la preuve dans l'opposition qu'il rencontra chez ceux de sa nation, malgré la faveur manifeste que le ciel accordait à sa mission. Or, à l'égard des hommes qui sont marqués du sceau de la Providence, quel est l'effet de l'instruction? Ils se la

rendent propre, ils l'adaptent à leurs facultés; elle n'est pour eux qu'un instrument; ils se conforment à une règle plus haute, qui est en eux-mêmes, qui les dirige pas à pas, et qui s'assimile, en le purifiant, ce moyen intellectuel qu'on appelle l'éducation; de même que la providence divine préside partout à l'éducation du genre humain. Les moyens sont pour elle, le monde et ses vicissitudes, la nature et ses merveilles. Voilà de quoi elle se sert pour donner ses enseignements aux hommes. L'éducation matérielle se trouve ainsi mise en rapport avec les intelligences providentielles que Dieu envoie à la terre, et leur offre une surface, pour ainsi dire, sur laquelle ces intelligences peuvent opérer, sans leur donner une base qui est en Dieu même. Il faut donc distinguer, dans l'éducation de Jésus, ce que l'élément juif soumettait à son esprit, de ce qu'il devait lui-même à la puissance et à l'indépendance de sa nature. Il y avait rapport entre les doctrines juives et cette nature du Christ; rapport entre les Ecritures, qui annonçaient le Messie, et le Messie lui-même; et l'on sait que la religion juive était basée sur les Ecritures. Or, quelle éducation plus naturelle pour le Dieu fait homme, mais enfant, que celle qui ne lui apprenait pas ce qu'il était, le Messie; qui l'enseignait cependant à tous, et qui mettait les saintes Ecritures de l'ancien Testament dans les mains de Jésus qui allait annoncer le nouveau ! C'était la tradition vivante !

Strauss a voulu que Jésus soit sorti de l'école de saint Jean-Baptiste. Cette assertion, dénuée de toute preuve, est réfutée par l'évangile de saint Jean (ch. VII, 15.), qui nous apprend que Jésus n'avait pas reçu une éducation savante, et que, par conséquent, il n'avait suivi les leçons d'aucun homme célèbre, d'après la coutume des Juifs.

APPENDICE.

Dans notre Introduction (chap. XXIV-XXXI.) nous avons eu pour objet l'authenticité de l'histoire évangélique, et, en particulier, de celle de saint Matthieu, base certaine d'un travail scientifique sur l'Evangile et sur la vie de Jésus. Au milieu de nos études, nous avons eu connaissance des recherches du docteur Fr. Hoster sur l'évangile de saint Matthieu, qui, dans leurs résultats, s'accordent de la manière la plus satisfaisante avec nos propres idées. On sentira la grande importance de ce rapport, surtout au point où en est aujourd'hui la critique de l'histoire évangélique, quand nous rapprocherons les données principales du Traité de Hoster des vues que nous avons présentées dans notre Introduction. Ces dernières sont empruntées en partie à nos recherches sur le caractère des évangiles, comme livres, en rapport avec la prédication apostolique et les épîtres apostoliques que nous avons publiées dans notre *Manuel de Théologie et de Philosophie chrétienne* (1836). Et il ne sera pas sans intérêt, pour établir ce rapprochement entre le docteur Hoster et nous, comme aussi pour apprécier plus complètement la critique actuelle, la critique négative du Mythe, de reproduire ici les points les plus saillants de notre Introduction, qui ne sont qu'un résumé de notre Manuel; ce sera revenir, en terminant, à la base même de ce livre. En outre, dans le cours de cet ouvrage, je me propose d'en représenter souvent le point de départ, parce que là est le principe de la composition même de l'histoire évangélique,

et que les personnes qui n'ont pas lu mon Manuel de théologie en retrouveront ainsi la substance.

1° « L'évangile de saint Matthieu, dit Hoster, est littéralement un produit qui se trouve en harmonie avec le pays et l'époque où il parut. » (Hoster, p. 122.)

Certes, les quatre évangiles n'offrent pas, à l'égard de l'histoire, une exactitude minutieuse, mais une peinture, une image générale de la vie et des œuvres de Jésus. La simplicité, ou plutôt la froideur de l'intérêt historique, qui ne résulte que de l'exacte constatation des faits et de leur succession, était inconnue de l'antiquité ; il est notoire que les écrivains hébreux, en particulier, ont une tendance édifiante, qui, chez eux, naturellement exerce de l'influence sur la forme. Saint Matthieu suit la chronologie dans l'ensemble et dans les détails ; mais tantôt il l'applique d'une manière positive, tantôt il classe, d'après certains points de vue généraux, ce qui, dans les autres évangiles, même dans le sien propre, arrive dans des lieux différents. Sans doute il fait suivre l'enfance de Jésus de l'enseignement public de sa mission, de sa passion et de sa mort ; mais on ne trouve nulle part chez lui ce que j'appellerai des repos chronologiques : une simple particule conjonctive ou disjonctive lui suffit pour passer d'une partie de son récit à une autre partie, comme s'il avait seulement à peindre et non pas à raconter ; comme s'il s'agissait pour lui d'un grand tableau d'ensemble à exposer, et non pas d'une galerie de portraits. Les rares indications de temps, qui se rencontrent dans saint Matthieu, comme, par exemple, dans le chap. XVII, v. 1, à l'occasion de la Transfiguration, de la Cène, dans le chap. XXVI, v. 19, et de la Résurrection dans le chap. XXVIII, v. 1, sont trop indéterminées pour qu'on puisse s'en servir dans le classement de l'histoire. Les seules dérogations qu'il fasse à l'emploi si fréquent de cette particule indéfinie *tote*, « alors, » se

montrent dans la forme suivante : *Apo tote*, « depuis ce temps, » qui se représente deux fois (ch. IV, v. 17, et ch. XVI, v. 21.); or, ces deux endroits, marquant aussi les deux grandes divisions de cet évangile, du chapitre Ier au chapitre IV, verset 16, nous voyons Jésus se préparer à la mission qu'il va remplir; et ensuite, jusqu'au chapitre XVI, verset 20, nous assistons à son enseignement public. Enfin, du chapitre XVI, verset 21, jusqu'au chapitre XXVIII, verset 20, nous suivons la mission de Jésus jusqu'à sa fin. Mais, à côté de cette division générale, vient se placer encore une subdivision porticulière, d'après l'homogénéité des différentes parties. Du chapitre Ier au chapitre IV, se place le temps de préparation à la mission que le Christ va remplir (suivant notre observation); du chapitre V au chapitre VII, le sermon de la Montagne; du chapitre VIII au chapitre IX, les miracles; du chapitre X au chapitre XIII, l'enseignement de la doctrine; du chapitre XIV au chapitre XVIII, les miracles et l'enseignement de la doctrine; du chapitre XIX au chapitre XXV, le départ de la Galilée pour Jérusalem; du chapitre XXVI au chapitre XXVII, la passion et la mort; et la résurrection de Jésus, chapitre XXVIII.

Le second résultat, qui ressort de l'argumentation de Hoster, est celui-ci : « c'est que l'hypothèse de Strauss condamne, elle-même, la plupart des attaques que Strauss a soulevées contre l'histoire évangélique; car, dit-il, tout le livre de Strauss repose sur un malentendu, qui consiste à juger les évangiles comme un recueil d'histoire moderne, comme le récit d'un général sur une bataille qu'il a livrée, ou même comme une relation de faits juridiques. Il est vrai qu'il argumente tout d'abord sur l'impossibilité des faits racontés; mais il n'a pas une grande confiance dans ce genre d'argument, parce qu'il ne peut lui échapper qu'une histoire religieuse, est, de sa nature, incompréhensible sous beaucoup de rapports. Il se prévaut, plus tard, de l'analogie

de l'histoire de Jésus avec les récits de l'ancien Testament, analogie qui est quelquefois si grande, qu'on pourrait suivant lui, regarder la première comme faite sur ces derniers; mais il sent bien que cette ressemblance ne suffit pas pour attaquer la vérité de cette histoire. Il croit trouver ses meilleures armes dans les contradictions isolées qui semblent s'offrir entre les évangélistes. Mais ce mot de la Vie de Jésus, usité pour l'évangile, Strauss l'applique dans un sens erroné et prend l'évangile pour une biographie de la vie de Jésus, tirant des conclusions que les évangélistes, assurément, ne voulaient pas autoriser. Méprisant la mesquine exactitude des historiographes ordinaires, ils n'avaient qu'un but celui d'annoncer la bonne nouvelle du Messie et d'offrir un tableau général de sa vie et de ses œuvres, pour exciter et entretenir la foi des hommes. La grande histoire du Seigneur, qui s'était répandue dans le monde, était pour eux certaine en elle-même comme pour tous les chrétiens; seulement, ils ne voulaient pas la raconter comme une histoire et avec toute l'exactitude chronologique et topologique, mais ils voulaient l'exposer à leur point de vue inspiré dans une forme digne du sujet, et, ainsi, *relativement* technique. (C'est-à-dire au point de vue de l'édification, et de la propagation de la croyance en Jésus.) Voilà pourquoi saint Matthieu se sert souvent des prophéties et des figures de l'ancien Testament; non pas pour falsifier l'histoire, mais pour édifier les juifs ses lecteurs.

2° Notre argument principal est que la prédication apostolique et nos évangiles ont ce but identique : tirer de l'histoire de Jésus la preuve de sa mission; pareillement, que ces évangiles ont un rapport exact de fond et de forme, en tant qu'ils nous offrent les mémoires de la vie publique de Jésus, depuis l'apparition de saint Jean-Baptiste jusqu'à la résurrection et l'ascension, au point de vue des miracles et des prophéties.

Cette parité de la prédication apostolique, et des récits de l'évangile, n'est basée ni sur la volonté humaine ni sur le hasard, ni sur un calcul de ceux qui servaient la cause de l'évangile, mais elle était dans la nature même de la chose comme dans le génie historique des juifs et des premiers chrétiens, lorsqu'il s'agissait de matières religieuses.

La nouvelle religion se présenta immédiatement, comme la dernière partie de tout un ensemble historique, comme le dernier anneau d'une grande chaîne de faits. (Math., chap. v, v. 17; chap. xi, v. 13. — S. Marc, chap. i, v. 1. — Actes des Apôtres, chap. xiii, v. 23-31; chap. vii, v. 1-52-53.) Pour rattacher cet anneau au passé, à l'ancien Testament, il fallait donc regarder l'Evangile comme historique.

La venue du Messie est l'expression primitive et générale de cette religion. (S. Math., chap. iii, v. 2.—S. Luc, chap. ii, v. 11.—S. Jean, chap. i, v. 14.) Les événements qui se présentent dans la vie, surtout dans la mission publique de Jésus, jusqu'à son ascension sont des modifications particulières de cette expression. Secondement cette expression générale de la religion nouvelle a pour corollaire l'idée du règne de Dieu que vient fonder le Messie et toutes les formes spéciales de ce fait, le règne de Dieu, sont autant d'enseignements de la doctrine qui est renfermée dans l'idée, dont le fait découle

Au règne du Messie appartiennent les doctrines de la foi, de la justice, de la vie éternelle, de la médiation du Christ, de l'œuvre opérée par sa mort et de sa glorification dans son Père.

La conclusion de l'évangile de saint Jean (chap. xx, v. 30-31), est d'une haute importance dans l'appréciation de l'histoire évangélique, surtout comme preuve que les miracles en forment une partie essentielle. Là parait tout le point de vue de l'évangile. Mais, comme tout ce qui est livré à l'exégèse, ces derniers versets de saint Jean ont aussi été

l'objet de divers commentaires. Qui le croirait en lisant ces simples paroles : Jésus a fait à la vue de ses disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre, mais ceux-ci sont écrits, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom? (S. Jean, chap. xx, v. 30 et 31.)

On a voulu que ces miracles fussent uniquement ceux que Jésus opéra après sa résurrection.

Mais que signifient ces mots *dans ce livre?* N'est-il pas évident qu'il s'agit de l'évangile tout entier, de son côté merveilleux ? On prétend que ces versets de saint Jean complètent l'histoire de la résurrection. Or, ni l'histoire de la Passion, ni celle de la mort de Jésus, qui précèdent, n'ont une conclusion de cette nature, et pas une de ces histoires n'est caractérisée par ses mots : *ce livre*. Mais après la résurrection, l'évangile est terminé, n'est-il pas naturel qu'on en indique toute la portée? afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom. » N'est-il pas évident que c'est là une conclusion générale, que c'est donc généralement qu'il est question des miracles, base de la foi en Jésus, base qui ne consiste pas seulement dans les miracles qui ont accompagné la résurrection, mais dans tous ceux que contient l'Evangile. Le mot grec *sêmeia*, dont se sert saint Jean, veut dire *signe, preuve;* or ce mot s'applique à l'ensemble évangélique, comme on peut le voir dans saint Matthieu, chap. xxvi, v. 48; dans l'épitre aux Romains, v. 11; dans l'épitre aux Corinthiens, chap. xiv, v. 22; dans saint Jean, chap. ii, v. 18; chap. vi, v. 30. Il veut dire un signe émané de la puissance divine, signe miraculeux, sans doute, mais non pas dans un sens étroit; c'est un signe, un témoignage, comme dans les Actes des apôtres, chap. ii, v. 22; chap. xv, v. 12. Le même terme (*sêmeia*) signifie donc tout témoignage, toute preuve de la mission de Jésus et de sa puis-

sance divine. Son enseignement, ses discours (*logoi*), font partie de tout cet ordre de preuves, et, certes, cet enseignement seul est une merveille. Mais par ce mot général, signe (*sêmeia*), l'évangéliste embrasse toute la sphère d'action de Jésus : *Polla men oun kai alla sêmeia epoiêsen o Iêsous*, Jésus a fait, à la vue de ses disciples, beaucoup d'autres miracles, (a donné beaucoup d'autres signes de sa puissance). Il est remarquable que saint Jean ait préferé le mot *sêmeia*, au mot *erga*, œuvres. Ces deux mots sont généraux et peuvent désigner la mission de Jésus. Mais le côté extraordinaire, le côté miraculeux, qui sert de base au témoignage de la croyance, se rattache à cette expression (*semeia*, signe, témoignage), comme à l'expression propre, tandis que le mot *erga* (œuvres) n'indique que la mission, au point de vue général, sans la caractériser. Lorsque saint Jean dit : Jésus a fait cela et encore davantage, afin que vous croyiez en lui comme dans le Messie, ce mot *sêmeia,* signe, témoignage (témoignage et signe merveilleux), pour exprimer son action, n'est pas seulement d'une application générale à la mission de Jésus, mais c'était le terme le plus juste et le plus fort dont pût se servir l'évangéliste. (S. Jean, chap. II, v. 11 ; chap. IV, v. 54; chap. XII, v. 37.)

Nous pouvons donc constater le résultat suivant : « DE MÊME QUE L'ON DISTINGUE LE MOT *ergon* (OEUVRE) DU MOT *sêmeion* (SIGNE, TÉMOIGNAGE MEVEILLEUX), DE MÊME LA SIMPLE HISTOIRE DE LA VIE DE JÉSUS DIFFÈRE DE L'HISTOIRE DE JÉSUS CONSIDÉRÉ COMME LE MESSIE, OU DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE. Cette différence concerne non-seulement le nombre, mais la nature des événements. Car nous voyons dans les paroles de saint Jean qu'il pourrait rapporter *beaucoup d'autres faits*; or, il s'arrête à ceux qui doivent servir de témoignage à la mission de Jésus ; l'histoire qu'il nous transmet, est donc une histoire sainte, le contraire d'une histoire matérielle. Tandis que celle-ci suit la marche naturelle des évé-

nements, l'essence de l'histoire sainte est de lier les événements aux desseins particuliers et généraux de la Providence. Chaque événement, qui se trouve ainsi une manifestation divine, est un signe, un témoignage *(sêmeion)*, et vient servir de preuve à la croyance en la mission divine de Jésus. Il est aussi évident que si cette forme d'exposition historique s'écarte de la forme ordinaire, on ne peut pour une telle raison, dire qu'elle n'est pas historique, et par exemple, qu'elle appartient au mythe. Car à la démonstration de la réalité matérielle des faits, qui est le but d'une autre histoire, il faut que l'histoire évangélique ajoute un second but, une seconde démonstration qui dépend de la vérité de la première, mais qui est toute spirituelle. Si l'historien ordinaire est intéressé à présenter les événements sous un jour de vérité, l'historien religieux l'est doublement. Les contemporains de Jésus et l'apôtre auraient-ils regardé une preuve de la foi, comme une véritable preuve, si les faits qui en étaient la base, eussent été controuvés? De la reconnaissance de ces faits jusqu'à la croyance en leur haute signification, n'y avait-il pas encore un grand pas, un pas difficile à faire? Le Christ et les apôtres ne surmontaient qu'avec peine, et peu à peu, l'obstacle que leur opposait la tiédeur religieuse de l'époque, auraient-ils réussi en produisant des faits controuvés? C'était bien la moindre chose, comme la première, que ces faits fussent affirmés par des témoins oculaires. Personne ne voulait ni ne pouvait faire la tentative d'une tromperie, qui, dans le fait, aurait été le plus malheureux et le plus inutile des calculs. La question se présente donc ainsi : à savoir si ces faits autorisent les conséquences que les apôtres et les premiers docteurs en ont tiré? De là il résulte que les évangélistes ont attaché moins d'importance à la partie historique de la vie de Jésus, comme telle, qu'à la preuve qu'on pouvait en tirer en faveur de la foi. Les contradictions de détail qui s'offrent entre les

évangélistes, dans la partie purement historique, forment un contraste qu'on n'a jamais remarqué, qui est cependant bien remarquable avec l'accord parfait qui règne parmi eux dans le témoignage de la doctrine et de la foi. Leur récit est d'une naïveté qui est la meilleure preuve de leur véracité historique ; et ce caractère commun établit, entre les divers évangiles, une concordance bien rare, celle d'un même esprit. On voit bien par là que les attaques contre l'histoire évangélique en elle-même ne sont pas mieux fondées que celles dont son contenu historique serait l'objet. Le scepticisme critique doit donc reporter ses attaques sur un autre point : SUR LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DES PREUVES DE LA FOI ET SUR L'EXAMEN DE L'AUTORITÉ HISTORIQUE DES HISTORIENS DE L'ÉVANGILE [1].

L'exposition des événements de la vie de Jésus, au point de vue des prophéties, se rencontre dans tous les évangiles, de même que dans les Actes des apôtres. Saint Matthieu a fait l'usage le plus fréquent de cette démonstration de l'histoire évangélique. Or, il est dans l'essence la plus intime des faits que l'on présente au point de vue prophétique, qu'ils n'obtiennent la créance et la foi qu'au degré dans lequel ils sont revêtus de la vérité historique. Une preuve, qui est l'accomplissement de paroles prophétiques, suppose, encore plus que toute autre preuve historique, la réalité du fait, qui lui sert à elle-même de base.

Il n'y a donc pas d'assertion plus dénuée de sens, pour ne rien dire de sa nullité historique, que celle qui révoque toutes ou presque toutes les données historiques de l'histoire évangélique, et les range au nombre des mythes, qui seraient l'accomplissement des prophéties de la Bible.

C'est Strauss qui d'abord s'est servi de cette tactique. Son œuvre entière repose sur cette assertion : « La

[1] Voyez mon manuel, page 51-57.

simple charpente historique de la vie de Jésus, dit-il, à savoir qu'il a grandi à Nazareth, qu'il a été baptisé par Jean, qu'il a réuni des disciples, qu'il a voyagé dans la Judée, enseignant le peuple; que partout il s'est opposé aux pharisiens et qu'il a prêché le règne du Messie; mais qu'enfin il a succombé à la haine et à l'envie des pharisiens, et qu'il est mort sur la croix : cette simple charpente historique s'est trouvée entourée d'une multitude de réflexions et de rêveries pieuses, et toutes les idées, que le christianisme primitif avait sur le maître qui lui était enlevé, se transformaient en faits qui se mêlaient à l'histoire de sa vie. A CETTE BRODERIE DU MYTHE, L'ANCIEN TESTAMENT OFFRAIT LE CANEVAS LE PLUS RICHE; CAR C'EST AU SEIN, POUR AINSI DIRE, DE L'ANCIEN TESTAMENT QU'A VÉCU LA PREMIÈRE ÉGLISE CHRÉTIENNE, QUI SORTAIT DE LA NATION JUIVE. JÉSUS, COMME LE PLUS GRAND DES PROPHÈTES, DEVAIT RÉUNIR ET PRÉSENTER DANS SA VIE TOUT CE QU'AVAIENT FAIT LES ANCIENS PROPHÈTES DONT PARLE L'ANCIEN TESTAMENT. Comme venant renouveler la religion hébraique, il ne devait aucunement rester en arrière du premier législateur des Juifs; en lui, le Messie, devait s'accomplir tout ce qu'avaient annoncé les prophéties de l'ancien Testament; il ne pouvait que répondre au plan que d'avance les Juifs se traçaient sur le Messie, autant que le permettaient les changements qui résultaient pour ce plan de son histoire; comme il doit être presque inutile de faire remarquer à notre époque, que, dans la fusion de ce qui était attendu par les Juifs, avec une histoire réelle, il n'y a eu aucune tromperie, aucune ruse. Les traditions d'un peuple ou d'une secte religieuse sont la base de ce peuple, de cette secte, sans être l'œuvre d'un seul homme, mais de l'individualisme général d'une société, à l'insu même de cette société. Ce résultat insensible et commun devient possible par la tradition orale; car, tandis que l'histoire écrite empêche le développement des rumeurs populaires,

ou au moins fait ressortir la part successive de divers écrivains à un ordre de faits, il arrive, à l'égard de la tradition orale, que, dans la seconde bouche, un fait diffère peut-être peu de ce qu'il a été dans la première; que, dans la troisième également, il se rapproche encore de ce qu'il était dans la seconde; et que, dans la quatrième, il n'y ait rien d'essentiel de changé à ce qu'était ce fait dans la troisième bouche. Cependant ce même fait peut être devenu tout autre, dans la troisième et la quatrième bouche, de ce qu'il était dans la première, sans que personne, parmi les auteurs du même récit, se soit aperçu de ce changement; mais c'est un résultat général et une suite qui ôtent jusqu'à la conscience de la transformation qui s'opère; ce qui a déjà fait comparer par Lessing la tradition évangélique à la boule de neige. »

Si c'est là tout ce qu'on peut dire contre l'histoire évangélique, dans l'intérêt des idées contraires, il faudrait au moins qu'on y trouvât quelque chose de favorable à ces idées. C'est le cas de citer le proverbe : « Dieu nous garde de nos amis, nous prendrons soin nous-mêmes de nos ennemis. » Mais un écrivain qui se présente comme historien, en se permettant, dans quelques vuës particulières, de donner à de simples idées une apparence historique, est beaucoup moins embarrassant pour la postérité que l'écrivain qui, se faisant un jeu de toute une tradition, défigurée dans sa seule pensée, historien véridique, mais le dernier de toute une suite de narrateurs qui se sont successivement trompés sans le savoir, ne peut, dans le fait, à son insu, que nous tromper lui-même! Est-il vrai cependant que l'histoire évangélique, par un effet merveilleux du mouvement traditionnel, soit sortie de la plume des témoins oculaires et des disciples de l'Evangile tout autre de ce qu'elle était réellement, et qu'elle ait reçu, de la génération contemporaine, comme des faits véritables, historiques, des événe-

ments dont la nature était profondément altérée? La question en elle-même a quelque chose de si absurde, qu'on doit être honteux de l'avoir soulevée; il ne s'agit même pas d'examiner si elle est vraie, mais si elle est possible. Il ne faut qu'un peu de bon sens pour se convaincre du contraire.

Je ne présenterai plus qu'une observation sur ce mouvement naturel de la tradition, imaginé par Strauss. Son calcul est tout-à-fait illusoire. Le mouvement traditionnel dont il parle suivrait une marche telle, à travers différents degrés, qu'entre le premier et le second, il y aurait, il est vrai, un changement, mais de cette manière, que le second degré, à l'égard du premier, le troisième à l'égard du second, le quatrième à l'égard du troisième, ne parût pas un changement essentiel. Et, de toutes ces différences insensibles, chacune en particulier, il résulterait en somme que le quatrième degré serait essentiellement le contraire du premier. Ainsi donc le premier degré a le caractère d'un simple fait historique; au second, il y a quelque changement; mais il n'est pas essentiel, et c'est encore un fait historique; ce n'est pas encore une rumeur populaire, un mythe, puisqu'autrement le changement serait essentiel, d'après la supposition de Strauss. Cet événement, modifié, il est vrai, mais resté identique, change encore deux fois, mais non pas essentiellement, c'est-à-dire qu'il conserve le caractère d'un événement historique, et qu'il se distingue expressément d'une rumeur populaire ou d'un mythe. Deux fois il change d'une manière insensible, et il reste identique; les disciples de Jésus en tiraient la conclusion, qu'il devait réunir et représenter ces mêmes faits dans sa vie, comme si Jésus, en effet, les avait représentés et réunis. Ecrit par des Juifs, l'Evangile a une empreinte juive; on y trouve ces expressions : « Ce qui était prédit par les prophètes s'est accompli, etc. »

L'exposé seul de ce point de vue de Strauss en est la ré-

futation. On y trouve un prodigieux amas de contradictions. La réalité n'admet les contradictions que dans une certaine mesure, elle y oppose la limite du fait ; dans le domaine des idées, on peut reculer les bornes de l'absurde.

Mais plaçons-nous sur le terrain de Strauss. D'abord, il regarde le passage de Moïse (liv. V, ch. XVIII, v. 15.), qui est cité dans les Actes des apôtres (ch. III, v. 22; ch. VII, v. 37.), comme fondamental à l'égard du rapport qui existe entre Moïse et le Messie : c'est une histoire, le contraire d'une rumeur populaire et d'un mythe ; mais la baguette magique de Strauss le change à l'instant ; ce n'est plus le même fait, c'est une rumeur populaire, un mythe ! Le subtil auteur de la Vie de Jésus a-t-il pu se persuader lui-même par cette explication de la marche de la tradition et de ses effets ?

Retournons à notre sujet. — Suivant Strauss, les simples faits de l'histoire de Jésus ont dû se compliquer d'idées et de rêveries pieuses, et comprendre ainsi cette multiplicité de détails avec laquelle cette histoire se présente à nous dans l'Evangile. Mais l'ancien Testament, toujours suivant Strauss, offrait un riche canevas à cette broderie du mythe.

L'ancien Testament racontait les actes et la vie des anciens prophètes, particulièrement l'histoire de Moïse, le législateur des Juifs ; d'après Strauss, il y a parallèle dans le nouveau Testament entre le Messie et Moïse, et il doit y avoir, dans la vie de Jésus, des faits qui sont calqués sur les événements connus de la vie du législateur hébreu. Or, ces faits ou ces parallèles, malgré l'assertion de Strauss, ne se trouvent nulle part dans le nouveau Testament [1] ; au contraire,

[1] Le parallèle que l'on trouve dans saint Matthieu (chap. IV, v. 2), n'est qu'un rapprochement de détail, qui n'a rien de réel comme type.

Jésus se pose en face de Moïse, quand il dit que celui-ci a écrit sur lui. (Jean, ch, v, v. 46.) Va-t-il jusqu'à dire : « Moïse est mon image ; je ne veux en rien lui être inférieur ! » toujours suivant les idées de Strauss ? Comme les Juifs que Jésus avait nourris (S. Jean. ch. vi, v. 1.) faisaient allusion à Moïse qui, dans le désert, avait nourri leurs pères de la manne, Jésus les reprend et leur parle en ces termes : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel (*arton alethinon*), car vos pères sont morts ; mais mon Père donne le véritable pain du ciel, et je suis ce pain. » (S. Jean, ch. vi, v. 32-35-49.) Quelle plus grande contradiction peut-on désirer entre Moïse et Jésus ? Au lieu de trouver Jésus en harmonie avec Moïse, c'est en opposition avec lui que nous le trouvons : de là le saint zèle des pharisiens et des docteurs contre le Galiléen. (Jean, ch. ii, v. 19, — Act. des apôt., ch. vi, v. 11. — Jean, ch. v, v. 16 ; ch. ix, v. 28 ; ch. vii, v. 22.) Si Strauss veut étayer son opinion de la citation suivante du Deutéronome dans les Actes des apôtres : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un prophète comme moi de votre nation et d'entre vos frères ; c'est lui que vous écouterez. » (V, Moïse, ch. xviii, v. 15. — Act. des apôt., ch. iii, v. 22 ; ch. vii, v. 37.) ; si Strauss se sert de cette sentence juive : « *Quemadmodùm Goël primus* (*Môses*), *sic etiam postremus* (*Messias*) *comparatus est* (Midrasch Kohelette.) ; » nous n'avons pas besoin de discuter avec lui [1], sur l'application de ces paroles au temps du Christ, car elles n'ont aucune sanction dans le nouveau Testament.

L'usage que fait le nouveau Testament, notamment dans les Actes des apôtres (ch. iii, v. 22 ; ch. vii, v. 37.), du passage précité du cinquième livre de Moïse, est très-simple, et il convient d'en donner une courte explication,

[1] Strauss, I, page 425.

pour montrer l'abus que veut en faire Strauss ; lorsqu'il dit que l'ancien Testament, et ici l'histoire de Moïse, a offert le plus riche canevas à cette broderie du mythe qu'on remarquerait dans l'Evangile. — Moïse annonce au peuple d'Israël un prophète, c'est-à-dire un envoyé de Dieu, qui le suivra immédiatement, et qui, d'après la volonté du Seigneur, et avec une puissance extraordinaire, conduira le peuple comme lui, auquel les Israélites avaient obéi. Rien n'était plus naturel que d'entendre cette promesse du prophète qui venait immédiatement après Moïse, et de toute la suite des autres prophètes. Ce mot *prophète* avait ainsi un sens collectif.

Il n'y a pas la moindre trace du mythe dans l'usage que les écrivains du nouveau Testament ont fait de ce passage. Au contraire, il n'en est pas plus question que d'autres endroits de l'ancien Testament qui ont, avec l'ensemble ou les circonstances de la vie de Jésus, une simple analogie que les commentaires font ressortir. Mais s'il devait y avoir, d'un côté ou de l'autre, quelque chose d'ambigu, il était plus naturel que ce fût dans les citations et les commentaires des passages de l'ancien Testament, que dans les faits matériels eux-mêmes de l'histoire de Jésus. Si l'on admet que ces faits soient suspects, quelle espérance en effet les prédicateurs de la foi, les auteurs de l'histoire évangélique, auraient-ils pu avoir de convaincre personne, en se plaçant sur le terrain d'une histoire falsifiée ?

Encore moins que Moïse, les autres prophètes, leurs actes et leur vie n'ont servi comme de mythes à l'exposition de l'histoire de Jésus dans l'Evangile ; c'est le contraire qui est vrai. Le précurseur du Messie, celui qui venait l'annoncer, se présentait comme un des anciens prophètes. L'exposé de son genre de vie, dans l'Evangile (S. Matth., ch. XI, v. 14.), répond tout-à-fait à celui d'Elie. Il menait la vie ascétique comme les anciens prophètes. Or, saint Jean-Baptiste est dé-

signé, dans saint Matthieu (ch. II, v. 9.), comme au-dessus de tous les prophètes, tandis que, dans le royaume du Messie, il est placé au dernier degré (S. Matth., ch. IX, v. 11.), de sorte qu'il y a entre lui, et par conséquent encore plus entre les prophètes et Jésus, le roi du royaume du Messie, une infinie différence. Les prophètes de l'ancien Testament ont-ils donc servi de modèles aux évangélistes, pour peindre le caractère et la vie de Jésus? Voilà ce que l'on trouve dans l'Evangile, à l'égard des prophètes de l'ancien Testament et de saint Jean-Baptiste: « car Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant. (S. Matth., ch. XI, v. 18.) Or, Jean avait un vêtement de poil de chameau et une ceinture de cuir autour de ses reins, et sa nourriture était des sauterelles et du miel sauvage (S. Matth., ch. III, v. 4.); » et Jésus a dit de lui-même, au contraire: « Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent: Voilà un homme qui aime à faire bonne chère et à boire du vin; il est ami des publicains et des gens de mauvaise vie. (S. Matth., ch. VI, v. 19. — S. Jean, ch. II, v. 1-10.) Ainsi nous voyons comment Jésus-Christ, selon l'assertion de Strauss, a réuni en lui tout ce que l'ancien Testament rapporte des anciens prophètes. »

Nous arrivons au second point et au plus important: nous voulons parler des mutilations que Strauss a voulu faire subir à l'histoire évangélique, lorsqu'il a soutenu que la plupart des faits qui la composent étaient empruntés aux anciennes prophéties. Nous serons courts dans notre réponse. D'abord, la véritable histoire du Messie, sa doctrine, ses actes et sa vie sont les principes et les idées qui dominent et qui précisent les prophéties relatives au Messie, dont le sens en lui-même est général. En second lieu, la véritable histoire du Messie, est la meilleure interprétation du Messie attendu; et le Messie attendu est la figure de la vie du véritable Messie. On reconnait là que, des deux côtés,

l'histoire évangélique s'explique parfaitement, soit qu'elle s'entende du Messie attendu ou du Messie qui avait vécu au milieu des hommes. Aux deux points de vue, on peut démontrer la vérité historique de l'Evangile, et résoudre le même problème; quelle sera la meilleure solution? Recherchons d'abord, en vertu de quel système, les prophéties relatives au Messie, sont citées dans l'ancien Testament, en un mot, quel est le but de ces citations? Or, que trouvons-nous? Que le témoignage de la foi en Jésus, comme le Messie, est le premier comme le dernier but de toutes ces citations. Il serait superflu d'en donner beaucoup de preuves. Toute la contexture de nos évangiles, toute la suite de la prédication apostolique, qui est encore de l'histoire, les épîtres des apôtres dans tous les endroits où l'ancien Testament est cité comme témoignage, sont des preuves indubitables de notre proposition. Il nous suffira d'en fournir un exemple qui nous dispensera d'autres preuves. Nous le trouvons dans saint Luc. Pour raffermir la foi chancelante de ses disciples qui allaient dans le bourg d'Emmaüs, Jésus, après la résurrection, leur montre le but de sa vie, comme elle était annoncée dans les Ecritures, dont elle doit être l'accomplissement, « commençant par Moïse et ensuite par tous les prophètes, il leur expliquait, dans toutes les Ecritures, ce qui avait été dit de lui. » Jésus se servit de cette interprétation, pour ne point parler des événements de sa vie, ce qui était superflu à l'égard de ses disciples, qui les connaissaient personnellement; mais l'intention du Christ était évidemment de faire ressortir, du rapport de sa vie avec les saintes Ecritures, relativement au Messie, le plein témoignage qu'il était lui-même le Messie. Tel est donc le but dans le nouveau Testament, des citations bibliques dont le Messie est l'objet. Nous venons d'en offrir la preuve, on peut dire, en action.

Puisque dans le nouveau Testament, on ne cite les pro-

phéties, qui ont trait au Messie, que dans ce but, il est facile de déduire les principes sur lesquels reposent ces citations. Le premier, c'est la vérité même du récit, c'est l'exactitude historique, de ce qui est présenté comme fait dans la vie de Jésus, de toutes les circonstances relatives à Jésus de Nazareth. (S. Luc, ch. I, v. 4; ch. XXIV, v. 19.) Car il fallait montrer que Jésus de Nazareth était le Messie annoncé au monde.

Si les promesses de l'ancien Testament avaient été la source même des faits de la vie de Jésus, il y aurait eu là une intention si marquée de capter un témoignage qui était l'objet de l'Evangile, celui de la croyance dans le Messie, en empruntant au passé ce que l'on n'aurait pas trouvé dans le présent, que, sans parler des sceptiques et des incrédules, personne n'aurait attaché le moindre prix à une telle exposition de la vie de Jésus. Le nerf du témoignage évangélique consistait dans le rapport de deux choses; il fallait que l'une des deux répondît pleinement à l'autre et s'y rattachât complètement. Ce ne pouvaient être les prophéties de l'ancien Testament, relatives au Messie, qui dussent se rattacher à l'Evangile, car elles attendaient leur explication de l'avenir, et les Juifs les soumettaient à beaucoup de commentaires. Ce devait être donc l'histoire de la vie de Jésus qui se rapportât à ces prophéties, l'Evangile à l'ancien Testament. Un seul fait le prouvera. Il suffit de connaître les idées des Juifs, à l'époque du Christ, sur le caractère du Messie qu'ils attendaient, et même celles des disciples de Jésus, quoique le Messie leur eût été de bonne heure représenté autrement par Jésus lui-même; il suffit de savoir par le nouveau Testament, quel était le Messie des Juifs, pour comprendre combien peu ils voyaient, dans la Bible, un Messie persécuté. (Actes des apôt. ch. XXVI.) Mais après que l'histoire de Jésus de Nazareth, qui avait donné d'autres preuves que la Bible, de ses droits au nom

de Christ, l'eût montré persécuté, alors le sens des paroles de l'ancien Testament s'expliqua, et Jésus et ses disciples firent voir par des citations de l'Ecriture sainte, « que le Christ devait souffrir ces choses. »

On ne peut penser, de beaucoup de traits de la vie de Jésus, que les Juifs eussent d'avance sur ces faits, à l'égard du Messie, même des idées d'analogie éloignée. Et ces faits, ainsi que d'autres, présentent comme l'accomplissement des prophéties, mais sans qu'elles en soient la source matérielle. Ainsi on ne savait pas avant l'événement que le Messie serait trahi par un de ses amis les plus proches; mais c'est lui-même qui indique ce fait comme l'accomplissement des prophéties. (S. Jean, ch. XIII, v. 18; ch. XVII, v. 12.) Ses disciples l'exposent de la même manière. (Act. des apôt., ch. I, v. 16.) On voit donc que le fait, dans son rapport originel, peut servir de commentaire aux paroles du psaume de David : « Qu'un autre reçoive son ministère, » et non pas que ces paroles aient pu fournir l'occasion d'inventer la trahison de Judas. — Jésus est crucifié : destinée si contraire aux idées des Juifs, que ce fut la cause principale de leur opiniâtre incrédulité, et ses vêtements appartinrent aux soldats qui exécutèrent la sentence prononcée contre lui. Cette circonstance s'expliquait par l'intérêt des soldats; mais elle avait une haute portée, comme expression d'une prophétie divine de l'ancien Testament. Les soldats se partagèrent facilement la robe, le vêtement de dessus, et les autres parties de l'habillement; mais le vêtement de dessous, *Kitôn*, était d'un seul morceau, on ne pouvait le partager. Les soldats le tirèrent au sort, pour savoir auquel d'entre eux il appartiendrait. L'évangéliste voit ici l'accomplissement du psaume LXX : « Ils ont partagé mes habits, et ils ont jeté le sort sur ma robe. » Est-il possible que cette circonstance, dans l'Evangile, ne soit qu'un embellissement d'un simple fait emprunté aux idées répandues par la Bible

sur le Messie ? Consultons, à cet égard, parmi les épîtres apostoliques, l'épître de saint Paul aux Romains. (Ch. XI, v. 25-27.) On y reconnaît tout l'aveuglement des Juifs à l'égard de l'Evangile et de son histoire. Personne ne niera que les Juifs, au temps du Christ, ne voyaient pas qu'Israël devait d'abord repousser le règne du Messie, et n'y entrer qu'après les païens. Encore moins pourra-t-on soutenir que les passages d'Isaïe (ch. LVII, v. 15, et ch. LIX, v. 20.) pouvaient avoir un tel sens pour les Juifs, puisqu'il semblait n'y être question que d'eux-mêmes et non des autres peuples. — Le passage de saint Paul, que nous avons indiqué, serait historiquement inexplicable, si l'on adoptait l'hypothèse de Strauss ; d'après laquelle les prophéties de l'ancien Testament, et les idées qui en étaient résultées à l'égard du Messie, auraient exercé une influence matérielle sur l'exposition des faits de l'histoire évangélique.

Le but de l'Evangile était de montrer que cette histoire n'avait rien d'arbitraire, rien qui appartînt à l'inspiration du hasard, mais qu'elle répondait à un dessein de Dieu. Son rapport avec les prophéties d'une époque éloignée, primitive, rentrait dans ce plan. De là, cette nécessité de citer les prophéties relatives au Messie, de là leur accomplissement afin de leur donner une haute sanction ; en d'autres termes, les prophéties formaient le lien nécessaire des événements développés dans l'histoire du Messie, et ne faisaient qu'ajouter au caractère de leur réalité. Mais on voit bien que le point de vue relatif, qui était la Bible, supposait le point de vue absolu, qui était l'Evangile ; de sorte qu'ici, comme plus haut, il y aurait surprise exercée sur l'esprit des hommes, de la part des évangélistes, si des faits, présentés au point de vue absolu, n'étaient pas de véritables faits historiques, si l'ancien Testament en avait offert la base, ou s'ils devaient à la tradition d'exister comme mythes. Il serait tout-à-fait contradictoire d'attribuer un caractère absolu,

comme ont fait les évangélistes, à un événement, qui, sous aucun point de vue, n'a rien d'historique et de réel; un fait dont on soutient la nécessité, ne peut jamais être une simple apparence! Donnons-en un exemple. — Au commencement de l'histoire de la passion, l'évangéliste saint Jean présente une réflexion générale sur la suite miraculeuse de la vie de Jésus parmi les Juifs. Saint Jean dit (ch. XII, v. 37-40) : « Mais quoiqu'il eût fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient point en lui, » afin que cette parole du prophète Isaïe fut accomplie : « Seigneur, dit-il, qui a cru à la parole qu'il a entendue de nous? et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé? » (Isaïe, ch. LIII, v. 1.) Ils ne croyaient point, parce que, suivant ces autres paroles d'Isaïe, le Seigneur a dit : « Aveuglez le cœur de ce peuple, rendez ses oreilles sourdes, et fermez-lui les yeux de peur que ses yeux ne voient, que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse à moi, et que je ne le guérisse. » (Isaïe, ch. VI, v. 10.) C'est ce qui fait dire à l'évangéliste que l'incrédulité du peuple juif n'est pas un fait arbitraire et fortuit, mais un fait providentiel, nécessaire à la rédemption du monde. Il est lié aux prophéties, qui, comme la parole de Dieu, comme l'expression de son esprit éternel, doivent avoir leur accomplissement, de sorte que la nécessité du fait qui leur est connexe, ressort d'elle-même.

Pour écarter ici toute idée de prédestination, je ferai observer que les autres écrivains du nouveau Testament, qui partagent les idées de saint Jean à l'égard de l'avenir du monde, ne voulaient pas porter la moindre atteinte à la liberté humaine, qui s'accorde entièrement avec cet avenir. En outre, il est évident que cette manière d'envisager un fait en exige plus que toute autre, la réalité historique. On est en droit de réclamer ici une double vérité dans le sens du point de vue général de la prophétie, et le sens du fait

en lui-même. Il est à peine nécessaire de dire que plus les circonstances dont il s'agit, qui ont le rapport le plus étroit avec les prophéties relatives au Messie, sont éloignées de l'époque de la prédiction, plus les circonstances doivent être hors de doute. Dans les passages que nous avons indiqués plus haut de l'apôtre saint Paul, il expose ces circonstances comme historiques, et il faut espérer que l'on n'accusera point l'apôtre des Gentils d'avoir donné dans le mythe.

On ne pouvait se servir du rapport de l'ancien Testament, dans ses diverses parties, avec les événements de la vie de Jésus, pour démontrer la vérité historique de ces événements qu'à une condition, c'est qu'ils eussent un caractère de vérité ordinaire, et cette condition était le principe indispensable du témoignage évangélique. De là résulte une idée abstraite, distincte, aussi bien de ce témoignage que des prophéties, dont il se fait une base. On concevra donc sans peine, que, non-seulement, les deux points essentiels de ce témoignage, la vérité matérielle et la vérité surnaturelle des faits prédits sont historiques, mais qu'aussi la transition de l'un à l'autre de ces deux points, le développement, le lien, formé par l'ancien Testament, du même ordre de preuves, est historique. D'un autre côté, cette négation de l'idée simple, isolée, qui est le caractère de son témoignage, exclut également l'idée du mythe qui se serait produite, sans dessein, au hasard, et si l'on peut dire, comme par agglomération. Car cette idée apporte, dans l'ensemble, une telle confusion et présente comme résultat de telles ruines, au point de vue intellectuel, qu'il faut, en effet, qu'un esprit soit tombé bien bas, pour descendre à un tel commentaire de la vie de Jésus !

Nous pouvons tirer, aussi, quelques conclusions du rapport des citations de l'ancien Testament avec l'histoire évangélique, en raison même du texte qui accompagne ces cita-

tions : « Ceci est arrivé afin que l'Ecriture fut accomplie *ina plêrothê ê graphê ;* » tout se concentre, ici, sur le véritable sens de cette particule, *ina*, *afin que*. Sans vouloir entrer, à cet égard, dans une discussion minutieuse, nous nous réunirons ici à l'opinion de Winer. « Que cette expression, dit-il, afin que l'Ecriture fût accomplie, » qu'on a longtemps expliquée à tort dans le sens de *ita ut,* de sorte que, signifie dans la bouche des docteurs juifs (de Jésus comme de ses apôtres), l'accomplissement direct et positif des prophéties, c'est ce qui est indubitable, car il s'agit d'un fait, celui des prophéties, qui est posé comme prémices dont découle la conséquence, *afin que*[1]. On n'entend point par là que Dieu ait poussé les hommes à agir dans ce sens afin que les prophéties fussent accomplies : mais voici ce que signifiaient ces paroles : DIEU AVAIT PRÉVU QU'IL EN SERAIT AINSI ; DIEU SAVAIT QUE LES HOMMES AGIRAIENT DE CETTE MANIÈRE. Telle était la base de ces prophéties. Elles ne réduisaient pas les hommes à l'état de machines, l'action humaine était prévue par Dieu, voilà tout; les juifs, eux-mêmes, auxquels appartient cette formule *ina*, *afin que*, entrevoyaient le sens, mais obscurément, de ces mots : « afin que l'Ecriture fût accomplie. »

Il n'y a plus de doute, aujourd'hui sur la signification de cette particule *ina, afin que*. C'est un progrès de l'Exégèse et de la nouvelle philologie sacrée.

Ce serait une grande erreur de penser que ces mots « *ina plêrothê,* » que l'accomplissement de l'Ecriture par l'Evangile, pùt s'expliquer dans le sens du mythe. Il suffit d'observer comment les écrivains du nouveau Testament se servent de cette particule, *ina,* d'en considérer l'emploi, au point de vue du fait accompli, relativement à l'annonce de ce

[1] En grec, le sens du mot *ina* varie et tantôt s'explique par *afin que*, tantôt par *de sorte que*; il est évident qu'il faut se guider ici d'après le sens logique de la phrase. (Note du trad.)

fait, pour obtenir toujours le même résultat. Cette formule est vide de sens, si le fait que l'on émet comme l'accomplissement de la prophétie, non-seulement n'est pas vrai, mais n'a été inventé qu'à l'occasion de cette prophétie. Ce qu'un fait a de surprenant, ce qui le rend digne de foi et de respect, parce qu'il se lie à des manifestations émanées, il y a des siècles, de la volonté divine, s'efface en un instant, dès que la vérité de ce fait est attaquée. Ceci est clair. La signification de ce mot *ina*, *afin que*, est bien simple, elle est divine. Il est question d'une prophétie, de sa vérité; elle est appliquée, elle devait l'être. C'est un hommage rendu à la prescience divine, mais qui, nous l'avons dit, ne touche pas à la liberté humaine. Cette particule, si courte, est un lien entre la prophétie et son accomplissement. Voilà le point de départ, les prophéties; voici le point d'arrivée, l'Evangile; *ină* est le point intermédiaire. Ce mot caractérise tout l'ensemble, et le marque au sceau divin.

Résumons-nous : Dieu savait que les hommes agiraient ainsi, et les prophéties sont basées sur cette prescience, c'est-à-dire que c'est une sorte d'exposition de l'avenir, dans le passé, et qu'il est faux qu'on puisse, au point de vue de la science, regarder cette exposition prophétique comme l'élément matériel de l'histoire de Jésus.

Il résulte d'une explication exacte de ces mots « *ină plêrothê ê graphê,* afin que l'Ecriture fût accomplie, » exactement le même sens pour les faits évangéliques qui se rattachent à cette même expression, et que nous avons étayés de citations de l'ancien Testament. Cette double et mutuelle confirmation, des faits de la Bible et de l'Evangile, est le dernier coup porté au mythe.

FIN.

TABLE.

—

FIN DE LA TABLE.

Bibliothèque Chrétienne
DU XIX[e] SIÈCLE
A L'USAGE DU CLERGÉ ET DES GENS DU MONDE
PUBLIÉE
Sous la direction de M. de Genoude.

LA VIE
DE JÉSUS-CHRIST
AU POINT DE VUE DE LA SCIENCE,

PAR JEAN KUHN,

DOCTEUR DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE TUBINGUE,

Traduit de l'allemand, par Fr. Nettement,

POUR FAIRE SUITE

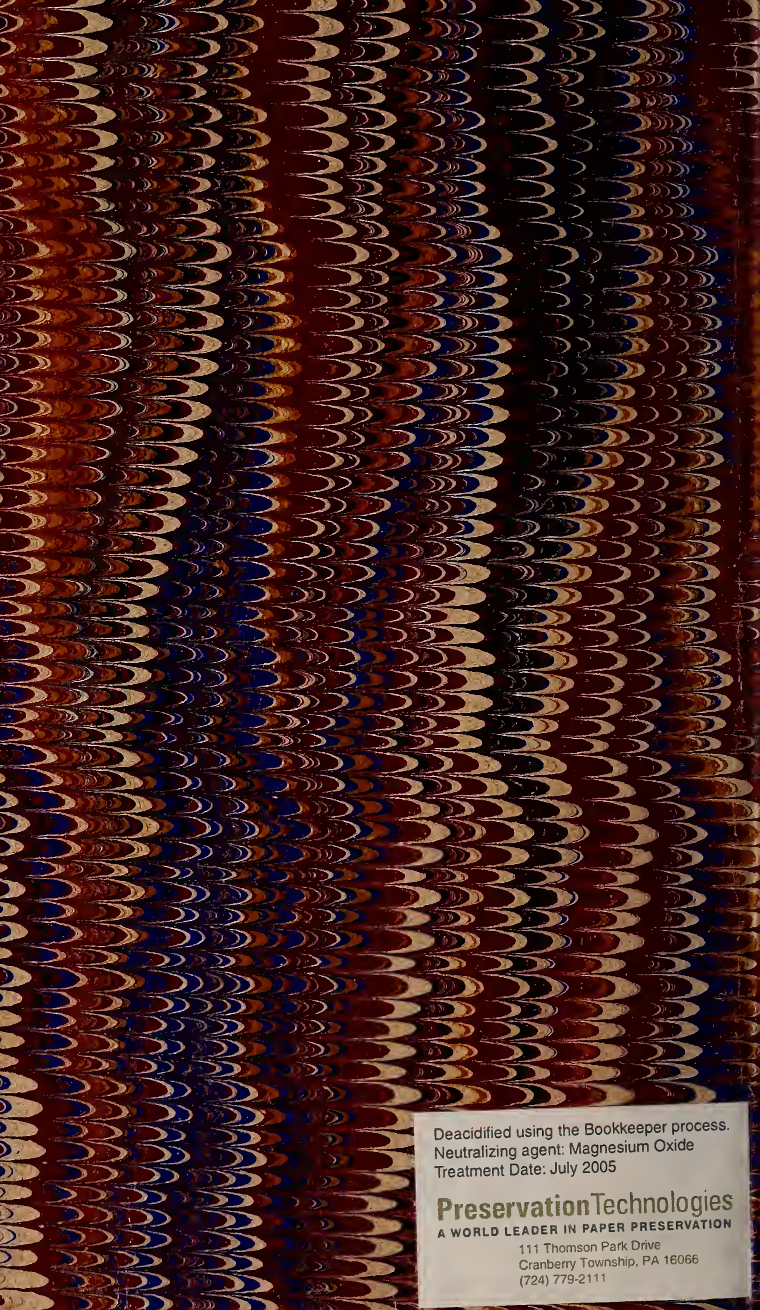
A LA RAISON DU CHRISTIANISME.

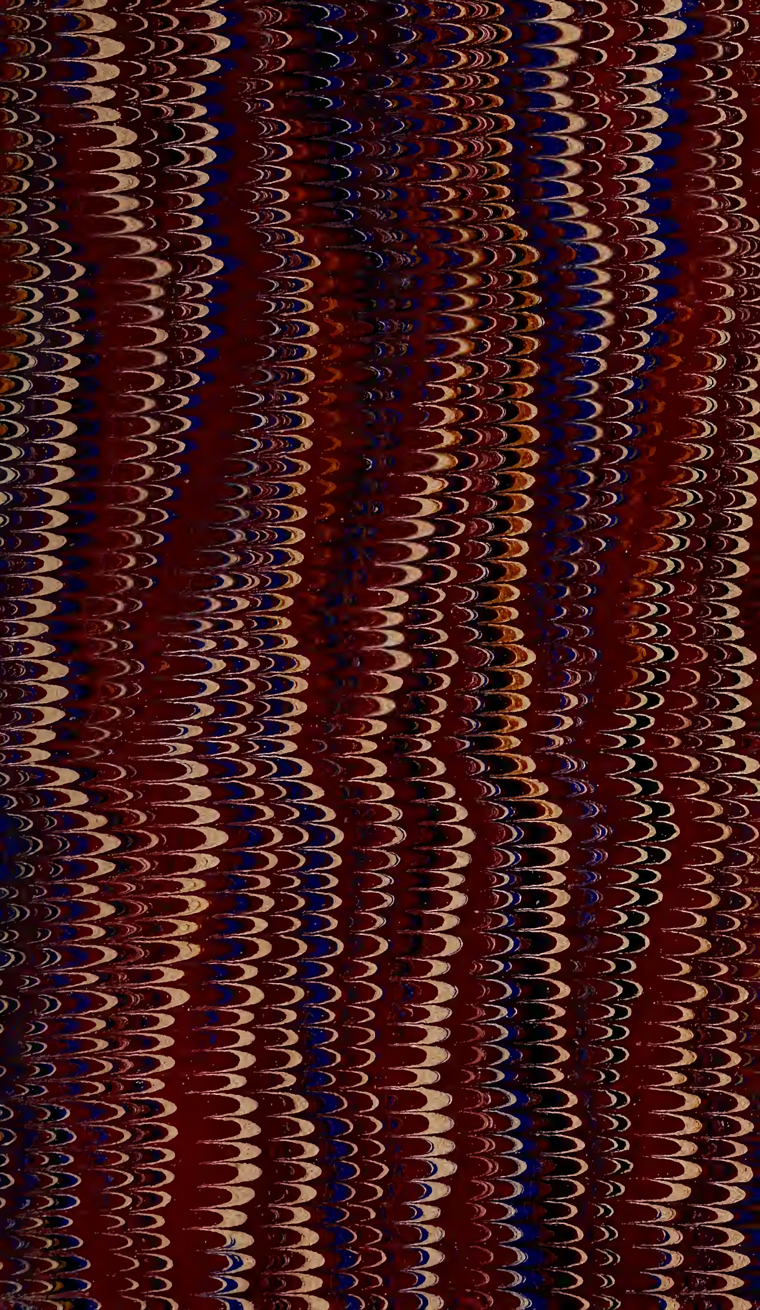


PARIS.
A. ROYER, ÉDITEUR,
Place du Palais-Royal, 241.
1843.



Paris. — Typog. de E. et V. PENAUD frères, 10, r. du Faubourg-Montmartre.


Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005
PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111




LIBRARY OF CONGRESS
0 014 479 092 3